Colección
Griegos y Latinos

PLATÓN

TEETETO

Introducción, traducción y notas de
MARCELO BOERI

Editorial Losada

Platón
Teeteto - 1ª ed. - Buenos Aires: Losada, 2006. - 256 p.;
21 x 14 cm. (Griegos y latinos)

Traducido por: Marcelo Boeri
ISBN 950-03-9413-8

1. Filosofía Griega. 2. Platonismo. I. Marcelo Boeri, trad.
II. Título.
CDD 184

Asesor de colección:
Pablo Ingberg

Título original griego:
Θεαίτητος

1° edición: octubre de 2006

© Editorial Losada, S. A.
Moreno 3362
Buenos Aires, 2006

Tapa: *Producción editorial*
Interiores: *Taller del Sur*

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Libro de edición argentina
Impreso en la Argentina
Printed in Argentina

Introducción

1. El diálogo platónico, los rasgos "socráticos" del *Teeteto* y los personajes del diálogo

Platón es un filósofo de una extraordinaria potencia teórica y un fantástico artista literario. Sus diálogos, por tanto, no sólo son obras filosóficas, sino también obras de arte literarias. Platón inventó un modo de hacer filosofía en el que él mismo nunca queda del todo comprometido en el nivel del "yo digo que": el diálogo. Él habla, pero siempre a través de sus personajes. En muchas ocasiones el diálogo constituye un recurso inquietante para el lector, pues es invitado a participar activamente del proceso de investigación que se lleva a cabo en cada conversación. Con frecuencia hay un vocero de Platón (alguno de los personajes del diálogo) que logra convencernos de la razonabilidad de una posición; una vez que nos ha persuadido, uno de los personajes (generalmente Sócrates) comienza a mostrar la debilidad de la tesis que, como partícipes del diálogo, hemos tomado por razonable, lo cual hace que uno caiga en un estado de perplejidad, el mismo que experimentan muchos de los personajes de los diálogos. Dicha perplejidad incita a una respuesta, la cual forma parte de un proceso que se desencadena en el lector y que se muestra como algo opuesto al aprendizaje pasivo.[1]

[1] Sobre este tema en particular, véanse las lúcidas observaciones de

Suele decirse que (el personaje) Sócrates es la voz de Platón, que sus puntos de vista en el contexto de un pasaje en particular deben ser los del mismo Platón. Pero inmediatamente uno debe preguntarse: ¿qué Sócrates? ¿El del *Fedón* –que todavía defiende una psicología monista sin partes en conflicto– o el de *República*, IV, donde ya aparece una psicología de partes en conflicto? ¿El de la *República*, que sostiene que las Formas o Ideas son los objetos propios de conocimiento, o el del *Teeteto*, que no recurre a las Formas como los objetos propios de conocimiento ni como criterios últimos de infalibilidad? Tal vez lo más sensato sería pensar que Platón es todos esos Sócrates y, al mismo tiempo, ninguno de ellos de un modo definitivo. Es como si Platón hubiera imaginado un modo de hacer filosofía que le permitiera, en ciertos contextos y situaciones particulares, defender tesis que después él mismo se encarga de revisar y de refutar. El diálogo platónico permite tratar los temas de una manera siempre abierta y, por lo general, nunca establece doctrinas de un modo definitivo. Pero, ¿por qué el diálogo? Tal vez porque es una forma de poner en práctica el propio pensamiento, que Platón definirá en el *Teeteto* como "un discurso (*lógos*) que el alma discurre consigo misma", porque cuando uno piensa no hace más que "dialogar (*dialégesthai*), preguntarse y responderse a sí mismo, afirmar y negar" (*Teeteto*, 189e-190a). O sea que el método de preguntas y respuestas describe el decurso del propio pensamiento: pensar es dialogar; se trata del mismo método que permite volver a revisar un asunto sin haberlo formulado de un modo categórico en el contexto de una exposición sistemática a la manera de un tratado.

Blondell, R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 39-42.

Los múltiples personajes de los diálogos a veces parecen revelar una intención por parte de Platón: es como si nos estuviera diciendo que todo el mundo en algún momento defenderá uno de sus puntos de vista (representado por alguno de sus personajes), porque siempre habrá un Calicles que sostenga que el bien puede ser identificado con el placer o con la satisfacción del deseo a como dé lugar (*Gorgias*), o un Trasímaco que sostenga que la justicia es el derecho del más fuerte (*República*, I), o un Sócrates que sostenga que, además de las cosas sensibles que son captables por los sentidos, existen o hay ciertas "cosas" que son sólo pensables o aprehensibles por el intelecto (*República*, 507b-c), o bien un Sócrates que –como Calicles en el *Gorgias*– diga que el bien es lo mismo que el placer (aun cuando esa posición en el diálogo *Protágoras* esté matizada de un modo diferente respecto de lo que sostiene en el *Gorgias* y en el contexto de otro argumento). Algunas de las tesis defendidas por los personajes platónicos probablemente nunca podríamos atribuirlas legítimamente al mismo Platón; por ejemplo, la tesis de la justicia como el derecho del más fuerte. Por el contrario, hay otras posiciones (como la de la inmortalidad del alma) que sin duda Platón debe haber aceptado. Y esto es así porque Platón argumenta en contra de aquella tesis (en *República*, I) y favor de ésta (en el *Fedón*). Es interesante observar, sin embargo, que, aunque ése sea el caso, Platón tiene la buena disposición de presentar, al menos *ex hypothesi* y en el contexto de una discusión particular, posiciones que, aunque nunca estaría finalmente dispuesto a suscribir, cree que deben ser examinadas en sus pros y sus contras.

Varias de las características recién mencionadas del diálogo platónico aparecen de un modo paradigmático en el *Teeteto*. Los rasgos característicos de esta obra, que la acer-

can a los diálogos tempranos de Platón (por su tono aporético; por sus "ingredientes socráticos" –como la pregunta "¿qué es x?", que en el *Teeteto* toma la forma "¿qué es el conocimiento o el saber?", interrogante que conducirá todo el resto de la discusión–; la confesión de ignorancia del personaje Sócrates, 157c-d, 210c; su énfasis en la necesidad de ser coherente en el discurso, 154d-e, 200d; la idea de que la refutación constituye una forma de auto-examen, 155a, 181c, 187c, o la vívida descripción de la "mayéutica" socrática, el arte de hacer parir ideas o pensamientos a sus interlocutores, 148e-151d), muestran, en cierto modo, por qué no podía ser éste un texto en el cual Platón se haya propuesto establecer de un modo positivo qué es el conocimiento o saber (*epistéme*). En efecto, la pregunta que abre el diálogo ("¿qué es el saber?"; 145e-146a; 146c; 151d), como en los diálogos tempranos, no encuentra nunca una respuesta definitiva en el *Teeteto* (las tres definiciones que da Teeteto son sistemáticamente demolidas por Sócrates). A pesar de estos rasgos socráticos, en nuestros días nadie está dispuesto a sostener que el *Teeteto* es un diálogo temprano. El *Teeteto* es el primer diálogo en una trilogía cuyos otros dos componentes son el *Sofista* y el *Político*.[2] Además de ser una obra en la cual su autor elabora un fino análisis filosófico del problema del conocimiento, la percepción, el error, etc., el *Teeteto* presenta con vigorosa vivacidad la trama dramática del diálogo como método para hacer filosofía, la mayéutica socrática y la simpleza e "ingenuidad" de los diálogos iniciales combinadas con la potencia de las obras maduras de Platón. Desde el punto de vista del contenido filosófico, de los temas tratados y de la sofisticación

[2] Para los problemas de datación, véase Sedley, D., *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's* Theaetetus, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 2-3.

argumentativa presentada en el texto, no hay duda de que nuestro diálogo pertenece a una etapa madura, o incluso tardía, de la producción filosófica de Platón.[3]

En ocasiones los intérpretes de Platón se han dividido entre aquellos que ponen énfasis en una interpretación "literaria", por un lado, y en una interpretación "filosófica", por el otro. Tal vez, en un esfuerzo por tratar de hacer justicia al diálogo como obra tanto literaria como filosófica, uno tendría que atender a la relevancia de los ingredientes dramáticos para la comprensión del diálogo como obra filosófica, porque un diálogo de Platón es ambas cosas: una obra de arte literaria y una obra filosófica. Un ejemplo claro de ello es el significativo episodio de la fealdad de Sócrates y Teeteto al comienzo del diálogo. El personaje Teodoro afirma que Teeteto no es buen mozo, sino que por su nariz chata y sus ojos saltones se parece a Sócrates (ver 143e). Cuando el joven Teeteto se presenta ante Teodoro y Sócrates, éste le dice: "ven para que yo pueda examinar atentamente por mí mismo cómo es mi rostro" (144d). Este episodio, aparentemente trivial y que da vida a la trama dramática de la descripción de los personajes, sirve para introducir por primera vez el tema central del diálogo: el saber (*epistéme*). En efecto, para saber si la opinión de Teodoro respecto del parecido entre Teeteto y Sócrates es fundada, hay que indagar qué es aquello a lo que profesionalmente se dedica Teodoro. En lo que respecta al parecido de los rostros, habrá que examinar si Teodoro ha formulado su afirmación como quien sabe de pintura o no. O

[3] Una secuencia probable de producción de los diálogos de la madurez y del período tardío podría ser *Fedro*, *República*, *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias*, *Leyes*. Sobre el particular véase Kahn, C., "On Platonic Chronology", en Annas, J. - Rowe, C., *New Perspectives in Plato, Modern and Ancient*, Cambridge (Massachusetts) and London, Harvard University Press, 2002, pp. 94-7.

sea, su juicio vale si y sólo si presupone alguna forma de conocimiento experto vinculado con lo que ha dicho, pero como Teodoro no es pintor sino geómetra, su opinión no es lo suficientemente fundada (144e-145a). El saber, entonces, es una condición imprescindible para que la propia opinión tenga algún valor.

Los personajes del diálogo son Euclides y Terpsión (que aparecen brevemente al comienzo del texto –142a-143c–, dos miembros del círculo socrático que, de acuerdo con Platón, *Fedón*, 59c, estuvieron presentes en el momento de la muerte de Sócrates), Teodoro, Teeteto y Sócrates. De Euclides y de Terpsión no sabemos mucho más que lo que Platón nos cuenta en el *Teeteto*; algo similar sucede con Teodoro, natural de Cirene (465-398 a.C., aproximadamente), quien es recordado por su contribución al descubrimiento de los números irracionales (mostró que $\sqrt{n}$ es irracional para n entre 3 y 17 inclusive). Teeteto, finalmente, el personaje que da nombre a la obra, merece un comentario especial. Fue discípulo de Teodoro y generalizó los estudios de su maestro sobre los números irracionales (sus principales contribuciones a la matemática se encuentran en Euclides, *Elementos*, X y XIII). La construcción que Platón hace de este personaje es sencillamente magistral. En muchos sentidos puede decirse que Teeteto, a la sazón un jovencito de entre catorce y dieciséis años, es presentado como el *alter ego* intelectual y humano de Sócrates.[4] Las cualidades que reúne Teeteto son comparables a las que Platón exige a los perfectos guardianes (es decir, los filósofos) de la *pólis* en la *República*: tiene facilidad para aprender, agudeza, buena memoria

[4] Véase Blondell, *op. cit.*, pp. 261-2 y Palumbo, L., "Struttura narrativa e tempo nel *Teeteto*", en Casertano, G. (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, Loffredo, 2000, p. 230.

y valentía (ver *Teeteto*, 144a-b). Como Sócrates, su aspecto exterior es el de una persona fea, con nariz chata y ojos saltones, aunque esas características se encuentran mitigadas en el joven Teeteto (ver 143e) y, como en Sócrates, ese aspecto exterior feo contrasta con el aspecto interior propio de una "bella persona": es noble o extraordinario en cuanto a su carácter (144d), dócil, se encamina a sus lecciones con placidez y sin tropiezos (144b), es generoso con el dinero (144d), a pesar de que su fortuna ha sido dilapidada por sus tutores, admite su propia ignorancia sin que ello signifique un problema para él (148b; 148e), manifiesta su interés por preservar la coherencia de su discurso (154c-e) y comparte el estado de perplejidad (*aporía*) propio de Sócrates y que caracteriza la actitud filosófica (174c-d; 175b; 187d; 190e). A diferencia de Teodoro, que se muestra remiso a participar del diálogo –alegando en un caso que no está acostumbrado al tipo de discusión en curso y que, debido a su edad, no podría acostumbrarse (146b), y en otro que prefiere mantenerse como espectador y no ser arrastrado a la "arena del gimnasio" (162b; ver también 165a-b)–, Teeteto tiene buena disposición a la discusión filosófica y no teme equivocarse ya que, en ese caso, seguramente será corregido por alguien (146c). El diálogo entre Sócrates y Teeteto resulta así una conversación amistosa entre dos personas preocupadas por mantener la coherencia del discurso y por distinguir "discusión agónica" o mera "contienda verbal" (propia de los sofistas) de "diálogo filosófico" (ver 167e-168c).

Por último, Sócrates, el personaje que conduce toda la discusión en su papel de interrogador. Desde los diálogos tempranos y medios Sócrates es el personaje central (es quien siempre pregunta, guía la conversación y finalmente refuta lo que dice el interrogado), pero el modo en que se

lo presenta en el *Teeteto* es único en toda la producción literaria de Platón. Sócrates aparece como una "partera intelectual", una imagen muy apropiada para describir la mayéutica socrática y dar cuenta de la habitual profesión de ignorancia de Sócrates. Aunque es relativamente habitual hablar de la "mayéutica socrática", es el *Teeteto* el único diálogo de Platón en el que se habla explícitamente de ella y en el que Sócrates se compara a sí mismo con una partera (ver 150a-c). Como las parteras, Sócrates es estéril, sólo que en sabiduría (150c), razón por la cual interroga todo el tiempo y no afirma nunca nada. Su tarea es hacer parir, pero él mismo no puede engendrar nada. La imagen del "trabajo de parto mental" (ver 148e) es bastante natural y aparece en otros textos de Platón (véase *Banquete*, 206c-e; *República*, 490b; *Fedro*, 278a-b). La comparación que hace Sócrates de sí mismo con las parteras –las cuales nunca hacen parir a otras mujeres cuando están encintas y pueden dar a luz, sino cuando ya son incapaces de parir (ver 149b)–, es un modo sutil de decir que él no sabe y que su tarea es ayudar a hacer a parir a otra persona que sí esté encinta, es decir, que tenga de un modo latente un conocimiento que, por medio de la dialéctica (entendida como el método de preguntas y respuestas), pueda ser extraído.[5]

El comienzo del *Teeteto* es único en su género; hay dos prólogos: (i) el del diálogo inicial entre Euclides y Terpsión (142a-143c) y (ii) el que corresponde al diálogo que mantuvieron Sócrates, Teodoro y Teeteto y que da vida a nuestro diálogo (143d-145c). La conversación comienza con el encuentro de Euclides y Terpsión en alguna parte de Mégara; Euclides ha estado con Teeteto, a quien encontró mo-

[5] Sobre la dialéctica como método de preguntas y respuestas –diferente del método erístico de discusión– véanse las útiles observaciones de Narcy, M., en Platon, *Théétète*, Paris, Flammarion, 1995², pp. 82-9.

ribundo (no a causa de sus heridas, sino de la disentería, la enfermedad diseminada entre el ejército en el cual él combatió). La fecha de la batalla de la que participó Teeteto, librada cerca de Corinto y mencionada al comienzo del diálogo, es incierta; dos batallas tuvieron lugar en las proximidades de Corinto, una en 394 a.C. y otra en 369 a.C.[6] Tal vez sea ésta la fecha en la que, con mayor probabilidad, tiene lugar la trama dramática del diálogo, pues en este primer prólogo se sugiere que, en el momento en que Euclides se encuentra con el moribundo Teeteto, éste ya no es un jovencito (ver 142b-c), y al momento del encuentro de Sócrates y Teeteto éste era un adolescente de entre catorce y dieciséis años.[7] La conversación que va desde 143d hasta 210d (o sea, el diálogo *Teeteto* propiamente dicho) son las notas que Euclides tomó de lo que le habría relatado Sócrates acerca de un encuentro que tuvo él con el por aquel entonces jovencito Teeteto (véase 142c-143a). Aunque Euclides no participó de esa conversación, debemos confiar en que el diálogo ocurrió casi como lo relata, pues Euclides corregía sus notas siguiendo las indicaciones del mismo Sócrates (ver 143a). Los detalles del primer pró-

6 Sobre el problema de la batalla a la que se refiere Platón y la probable datación del diálogo, véase Diès, A., en Platon, *Œuvres complètes. Théétète. Tome IIII*, Texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 120.

7 De todos modos, las fechas nunca pueden ser precisas; Platón acostumbra mezclar hechos reales con hechos ficticios, o dos hechos reales que no pudieron haber sucedido al mismo tiempo. Por ejemplo, si uno se basa en el párrafo final del diálogo (ver 210d), tiene que decir que la fecha dramática debe ubicarse en 399 a.C., pues cuando Sócrates se despide de Teeteto lo hace para comparecer ante el Pórtico del Rey y hacer frente a la acusación que Meleto ha presentado en su contra. El juicio y muerte de Sócrates tuvo lugar en el 399 a.C. y se supone que el encuentro de Teeteto con Sócrates ocurrió un poco antes de la muerte de éste (ver 142c); sobre el juicio de Sócrates véase las útiles observaciones de Vigo, A. G., en Platón, *Apología de Sócrates*, Santiago, Editorial Universitaria, 1996, pp. 13-9.

logo (142-143c) son interesantes desde el punto de vista dramático pues, aunque Platón muchas veces trata de mostrar sus diálogos como registros de conversaciones de Sócrates con otros interlocutores, el *Teeteto* es el único diálogo que expresamente se dice que es leído (ver 143c). En efecto, el diálogo es la lectura de las notas que tomó Euclides del relato que le contó Sócrates sobre el encuentro que tuvo con Teodoro y su discípulo Teeteto. El que lee el guión escrito por Euclides es un esclavo suyo, cuya única función es servir de vocero del discurso al auditorio compuesto por Terpsión y Euclides (de quienes no volvemos a saber nada en el resto del diálogo). Además, éste es el único diálogo en el que Platón expresamente declara su insatisfacción con la forma narrativa, razón por la cual propone eliminar expresiones como "dijo él" o "estuvo de acuerdo" y prefiere la forma de diálogo directo.

La escena del segundo prólogo (143d-145c) tiene lugar en un gimnasio de Atenas, un lugar de encuentro bastante típico y apropiado para la conversación filosófica también en otros diálogos de Platón.[8] Nos encontramos con Sócrates conversando con el geómetra Teodoro, quien le presenta al joven y prometedor Teeteto. La primera referencia a Teeteto la hace Teodoro en el contexto de un comentario de tono homosexual entre dos hombres mayores para con los jovenzuelos con los que, eventualmente, podrían tener un contacto sexual.[9] Teodoro aclara que si Teeteto fuera buen mozo (*kalós*), temería hablar de él, pues alguno podría pensar que lo desea.[10] Tanto Teodoro como Sócrates

[8] Ver Platón, *Cármides*, 153a-155d; *Lisis*, 204a, 206e, y nota 7 a la traducción.

[9] Un caso paralelo puede verse en la reacción de Critias y Sócrates ante la entrada del joven Cármides (Platón, *Cármides*, 154a-d).

[10] Lo habitual era que los varones adultos tuvieran como amantes

elogian la belleza intelectual de Teeteto y sus cualidades humanas (ver 144a-c; 185e). Aunque la opinión de Teodoro sobre la fealdad de Teeteto no cuenta demasiado (habida cuenta de que no es un experto en el área de conocimiento que le permitiría dar una opinión fundada al respecto; ver 145a), Sócrates sí hace caso al elogio que Teodoro ha hecho de las muchas cualidades de Teeteto (144a-b), por lo cual éste puede ser un interlocutor apropiado para comenzar formalmente el diálogo (ver 145c-d).

2. El "tema central" del *Teeteto*

Como la mayor parte de los diálogos de Platón, el *Teeteto* lleva un subtítulo (puesto por los gramáticos alejandrinos pero muy probablemente no por Platón): "sobre el saber o el conocimiento" (*perì epistémes*). Casi al principio de la conversación nos enteramos de que el tema que será objeto de discusión es el saber o conocimiento (ver *Teeteto*, 145e-146a; 146c; 151d); sin embargo, el diálogo no se limita a dilucidar cuál es la naturaleza de la *epistéme* en un sentido puramente definicional. Algunos estudiosos de Platón (e incluso algunos destacados filósofos) han pensado que el *Teeteto* es la

---

a jóvenes mancebos. En el *Teeteto* destacan algunas imágenes eróticas que muestran a Sócrates como el "amante filosófico" del "amado filosófico", es decir, aquel o aquellos que "se relacionan" (*syngenómenoi*; 151b4-5) con él. El verbo *syngígnomai* y algunas palabras relacionadas –como *synousía*– tenían en griego corriente un significado tanto social como sexual, una ambigüedad que es aprovechada por Platón (ver 149d). En el primer prólogo, Euclides recuerda que su admiración por los talentos naturales de Teeteto surgió luego de que "se relacionó o encontró" (*syngenómenos*) con él y después de mantener un diálogo con él (142c). En el diálogo el que de un modo paradigmático se relaciona con Sócrates es claramente Teeteto. En 169c Sócrates recuerda que su deseo erótico (*éros*) se concentra en los "ejercicios" que tienen que ver con los argumentos y el progreso de tales argumentos en el diálogo.

obra que da carta de ciudadanía a la epistemología como un dominio más o menos autónomo de investigación filosófica. Ésta es una afirmación que, como sucede casi siempre con un filósofo antiguo, debe ser matizada. En primer lugar, porque la epistemología de Platón no puede ser pensada independientemente de otras disciplinas (como la ética o la filosofía del lenguaje) a las que también solemos dar una cierta autonomía. Parece paradójico que en el "diálogo del conocimiento" o del "saber" (*epistéme*) no sea posible encontrar una definición apropiada de conocimiento o saber. Los rasgos característicos de este diálogo, que lo acercan a los llamados "diálogos socráticos",[11] muestran, en cierto modo, por qué no podía ser éste un texto en el cual Platón se haya propuesto establecer de un modo positivo qué es el saber. El "mensaje final" del *Teeteto* podría entenderse como si Platón estuviera diciendo que el saber no puede ser aprehendido de un modo fijo en una definición, en un *lógos*, sino que se trata de algo siempre abierto por ser el tipo de cosa a la que la propia comprensión siempre se está aproximando, pero nunca alcanza completamente. El hecho paradójico que he señalado antes, sin embargo, puede ser rápidamente disipado pues, de hecho, no hay razones últimas para pensar que el *Teeteto* sea el diálogo del conocimiento o

[11] En los últimos años la interpretación según la cual los diálogos iniciales de Platón representarían un testimonio fiable de las posiciones socráticas –un enfoque avalado por Aristóteles, por los "socráticos menores" y por los estoicos– fue seriamente cuestionada. Según Kahn, los diálogos tempranos de Platón no serían más que una introducción paulatina de la teoría de las Ideas (esto es lo que Kahn llama "lectura proléptica", según la cual la secuencia expositiva de los diálogos respondería a necesidades didácticas en la presentación de la doctrina de las Ideas que ya habría sido concebida de antemano por Platón; véase Kahn, C., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 41, 59-65 y 148 ss.). Una posición similar puede verse también en Annas, J., *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1999, cap. 1.

del saber, no importa que uno de los intereses centrales de Platón sea en esa obra intentar definir el saber. También tenemos buenas razones para suponer que el *Fedón* o la *República* son diálogos en los que uno de los temas fundamentales es el conocimiento, y en los que positivamente podemos encontrar "los objetos propios de conocimiento": las Formas o Ideas (*eíde*, *idéai*), que además resultan ser los criterios últimos de infalibilidad. Se trata del modelo epistemológico que aparece en algunos diálogos del período medio (como los mencionados) y que es el que habitualmente se considera como típicamente platónico; de acuerdo con dicho modelo, lo cambiante y, en general, lo vinculado a la esfera de lo sensible, es objeto de *dóxa* ("creencia" u "opinión", un estado cognoscitivo débil) y no puede constituir un verdadero conocimiento, en tanto que lo estable –que tiene que ver con realidades inteligibles, las Formas o Ideas– es lo único que puede ser objeto propio de *epistéme* (un estado cognoscitivo fuerte o seguro; véase *República*, 477a-b; 484b3-7; 485a10-b3; 523b-524c; 602e, y también *Fedón*, 74b; 75b5-c1). Este modelo epistemológico coincidiría, al menos en parte, con el rechazo de la primera definición de conocimiento –que identifica saber (*epistéme*) con sensación (*aísthesis*)– presentada en el *Teeteto*. Sin embargo, la tesis, frecuente en algunos diálogos medios, de que *epistéme* es algo radicalmente diferente de *dóxa* no aparece en el *Teeteto*, donde, por el contrario, Platón considera como una definición al menos plausible de conocimiento o saber –aunque finalmente la rechace– que *epistéme* es opinión (*dóxa*) verdadera acompañada de una explicación o justificación (*lógos*; *Teeteto*, 202c7-8).[12]

[12] Platón cree que uno, estando privado del saber (*anepistémon*), puede tener una opinión correcta (*Teeteto*, 208b); pero también piensa que,

En lo que sigue quisiera ofrecer una interpretación que, a mi juicio, ayuda a entender por qué todas las definiciones dadas de *epistéme* en el *Teeteto* fracasan: sugiero que una razón de ese fracaso reside en el hecho de que el énfasis está puesto en el "aspecto disposicional" del saber más que en su "aspecto proposicional";[13] aunque ambos aspectos pueden encontrarse en los diálogos platónicos en general, me parece que en el *Teeteto* se hace hincapié en el hecho de que no hay ningún *lógos* que pueda captar con precisión qué es *epistéme* en términos de una transformación del alma individual hacia un estado disposicional (*héxis*) que permita al sujeto auto-distanciarse respecto de sí mismo y examinar su estado de creencia respecto de aquello de que cree tener un cierto saber. El rechazo que Platón hace de la tercera definición de *epistéme* en el diálogo ("opinión verdadera acompañada

---

aun cuando puede haber una opinión correcta que todavía no puede llamarse *epistéme*, dicha opinión puede estar acompañada de *lógos*. En este caso se trataría de un discurso (*lógos*) que, independientemente de su cualidad, puede ser entendido como *dóxa* (sobre este problema véase Trabattoni, F., *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze, La Nuova Italia, 1993, pp. 151-2 y, del mismo Trabattoni, "Il pensiero come dialogo interiore (*Theat.*, 189e4-190a6)", en Casertano, G. [a cura di], *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002, p. 176). Sin embargo, en *Teeteto*, 208e3-5 Platón vuelve a poner cierto énfasis en la distinción *epistéme-dóxa* como estados cognoscitivos antitéticos cuando sostiene que "quien teniendo una opinión correcta (*orthè dóxa*) respecto de una cosa cualquiera agregue la diferencia con las demás habrá llegado a ser un 'sabedor' (*epistémon*) de aquello de lo cual antes era un [mero] 'opinador' (*doxastés*)". Esa "diferencia" o "distinción" (*diaphorá*) es una explicación (*lógos*).

[13] La primera sugerencia de entender el problema en esta dirección la tuve a partir de la lectura de Gadamer, H. G., "Logos und Ergon im platonischen Lysis", en *Griechische Philosophie II* (*Gesammelte Werke VI*), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1985, pp. 174-7; Gadamer, H. G., *Hermeneutik II. Wahrheit und Metode* (*Gesammelte Werke II*), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1993, pp. 501-2. Véase también Wieland, W., "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad", en *Méthexis* IV, 1991, pp. 19-37.

de una explicación", 202c7-8) puede resultar sorprendente, pues dicho rechazo presupone mostrar la debilidad de la capacidad del *lógos* en el intento en que, por vía definicional-proposicional, un ser racional es capaz de articular el mundo. Más sorprendente resulta aún el rechazo de esta definición si uno tiene en cuenta la importancia decisiva que, desde los primeros diálogos, tiene el mecanismo platónico de discusión filosófica: uno de los interlocutores (generalmente el personaje Sócrates) deriva conclusiones a partir de lo que otro interlocutor ha admitido o convenido como punto de partida. Si esas conclusiones están de acuerdo con los *lógoi* que oficiaban de puntos de partida, esos *lógoi* eran efectivamente firmes y las creencias que describían pueden seguir siendo mantenidas. Si no, el diálogo –y con él la refutación de la tesis inicial– permite exhibir la debilidad de la creencia que está expresada en el *lógos* y modificar dicha creencia. En suma, lo que el discurso dialógico de preguntas y respuestas permite hacer es corregir el error. Sin embargo, no debería sorprender que tampoco la tercera definición de saber (*epistéme*) sea aceptada por Platón, pues, como es claro a partir de otros diálogos, el *lógos* es sólo una condición necesaria del saber, no suficiente.[14] Esto es así porque el único caso en que un *lógos* puede ser condición necesaria y suficiente del saber es aquel en el que no es posible refutar ese *lógos*. Pero, al parecer, no hay ningún *lógos* que sea irrefutable.[15]

[14] Véase *República*, 531e4-5: "quienes no son capaces de dar ni de recibir el *lógos* de cada cosa no pueden llegar a saber bien lo que se dice que es necesario saber"; *República*, 534b3-6: "dialéctico es el que aprehende o capta el *lógos* del ser de cada cosa; quien no lo aprehende, en la medida en que no es capaz de dar un *lógos* de dicha cosa, tanto para sí mismo como para los demás, no tiene comprensión de esa cosa".

[15] Con la excepción del "mejor y más irrefutable de los *lógoi* humanos" (*Fedón*, 85c9-d1). En *Timeo*, 29b-c, sin embargo, establece que los

Todo lo que decimos describe lo que creemos de aquello que decimos; cuando alguien (honesta y firmemente) dice que "*x* es *p*", es porque, efectivamente, cree que "*x* es *p*", esto es, cree que el *lógos* "*x* es *p*" es verdadero. Pero nadie, como indica el Sócrates del *Teeteto*, admite o reconoce que su propia creencia es falsa (véase 171b4). Ahora bien, creer que uno está diciendo la verdad no garantiza que uno lo esté efectivamente haciendo. Hacia el final del *Teeteto* Platón vuelve sobre este importante detalle;[16] pienso que al menos parte de la relevancia de esta observación yace en el hecho de que, si se acepta sin discusión (esto es, sin *lógos*) que la propia creencia respecto de la calidad del propio estado cognoscitivo es garantía suficiente de certeza, el método de la discusión dialógica no puede funcionar, pues si a cada individuo le es suficiente su propio criterio subjetivo para decidir si su creencia es verdadera o falsa, no podrá ser capaz de reconocer el propio error y, por tanto, en caso de que efectivamente estuviese en el error, no será capaz de corregirlo. En contra de la tesis sensista –que en el diálogo el personaje Sócrates asocia a la epistemología de Protágoras, esto es, lo que a mí me parece así es para mí, y lo que a ti te parece así es para ti; *Teeteto*, 152a6-b3–, Platón piensa que no hay un criterio subjetivo o psicológico de verdad y que cada

lógoi de "lo que es estable, fijo y transparente al entendimiento son ellos mismos irrefutables (*anelénktois*) e invulnerables". Estos son los *lógoi* que se refieren a las Formas; así, los únicos *lógoi* que son irrefutables son aquellos cuyos objetos son Formas. Pero en el *Teeteto* no hay Formas; la "debilidad de los *lógoi*" (*tò tôn lógon asthenés*), de la que habla Platón en *Carta VII*, 343a, también es sugerida en *Crátilo*, 438d2-8, texto en el que sin duda hay Formas.

16 "El que atrape la ignorancia, dices, opinará falsedades [...], sin duda no considerará que sus opiniones son falsas [...], sino que son verdaderas y, como si supiera, *se dispondrá* respecto de lo que incurre en falsedad" (*Teeteto*, 200a3-5).

uno no puede ser medida de la verdad o falsedad de sus propias creencias. La posición relativista de Protágoras implica una consecuencia extremadamente sutil que, en última instancia, la debilita y la desactiva: si Protágoras reconoce que todos opinan lo que es (o "lo que es el caso"), está reconociendo que la creencia (*oíesis*) de los que tienen una opinión contraria a su propia creencia (los que, a su vez, creen que la creencia u opinión de Protágoras es falsa) es verdadera. Entonces, si Protágoras reconoce que las creencias de los que consideran que él está en la falsedad son verdaderas, deberá reconocer entonces que su propia creencia es falsa. Pero como los demás no reconocen que están en la falsedad y Protágoras reconoce que todas las opiniones son verdaderas, deberá entonces reconocer que su tesis de que cada hombre es medida no puede ser verdadera para nadie, ni para otro ni para sí mismo (*Teeteto*, 171a-c). Así pues, el núcleo de la objeción platónica a la posición protagórica es que, si Protágoras tiene razón, no hay posibilidad de error; pero el hecho es que siempre hay error, de modo que, si uno está equivocado y sigue la tesis de Protágoras, se ve impedido de corregir el propio error. Porque si las creencias de todo el mundo son verdaderas, nadie puede estar equivocado.

Ahora bien, como lo muestra la defensa que Sócrates lleva a cabo de la posición de Protágoras (véase 166d-167a), éste puede seguir manteniendo su posición básica de que cada uno es medida de lo que es y de lo que no es, aunque entre cada persona haya una enorme diferencia por el hecho de que para unos son y aparecen unas cosas, en tanto que para otros otras. En la reinterpretación que hace Sócrates en el *Teeteto*, Protágoras no estaría dispuesto a decir que no hay sabiduría ni sabios, sino que llama "sabio" a quien sea capaz de producir un cambio en un sujeto. Ésta es una observa-

ción relevante en vista de la plausibilidad del argumento de Protágoras; en efecto, la observación ayuda a mostrar que las afirmaciones (i) "todas las creencias son verdaderas para aquellos que las tienen" y (ii) "algunas personas son más sabias que otras" no son necesariamente incompatibles, pues, al ser todas las apariencias verdaderas, las diferencias en las apariencias no son diferencias en cuanto a la verdad o la falsedad, sino en cuanto a la bondad o la maldad, o sea en cuanto a la calidad de tales apariencias.[17] La discusión dialógica debe apuntar a efectuar un cambio que, basado en la educación, vaya de una disposición o condición (*héxis*) hacia una mejor (*Teeteto*, 167a3-5; véase también Platón, *Gorgias*, 515b-c y *Protágoras*, 318b). Dicha disposición o condición mejor es la condición que el alma ha alcanzado como un resultado del aprendizaje o del entrenamiento en diferentes formas de conocimientos (*Teeteto*, 153b9-c1), y este estado o condición, creo, es conocimiento. Pero, ¿cómo puede ser aprehendida con precisión una condición o estado en una definición? Éste es el tipo de problema que hay que enfrentar con los diálogos tempranos de Platón, del tipo "¿qué es *x*"?, en los que el problema de fondo parece ser que conocer *x* (siendo ese *x* una *héxis* del alma, como templanza o justicia) no es lo mismo que conocer que *x* es tal o cual cosa. Si este enfoque es al menos atendible, me parece que la "lectura disposicional" de éste y otros pasajes del *Teeteto* ayudaría a comprender por qué para Platón cualquier intento de aprehender qué es *epistéme* en una definición es insuficiente. Aunque la refutación contribuye a mejorar la propia disposición como método terapéutico, no es suficiente para mostrar apropiadamente todo lo que es *epistéme*. No obstante, la

[17] La sabiduría superior de un hombre consistiría en su capacidad de sustituir apariencias buenas o beneficiosas en lugar de las malas o dañinas. Éste es un modo de seguir manteniendo (i) y (ii).

etapa del *lógos* debe ser llevada a cabo; si así no se hiciera, el interlocutor no podría advertir los límites de su tesis (*lógos*) y la probable debilidad contenida en la creencia que es expresada en ella. Éste es el único modo en que uno podría ser conciente de que la refutación ha sido correcta y, como un resultado de la discusión, dicha refutación se traducirá en un cambio disposicional en la persona que ha sido refutada, y así el sujeto puede comenzar a advertir otro aspecto de lo que es saber: no creer saber lo que de hecho no sabe (*Teeteto*, 210c3-4).

Hacia el final del diálogo dice Platón: "la *dóxa* que carece de explicación (*álogos*) está al margen del saber" (201d1-2). Cuando uno ha aprehendido la creencia verdadera de algo sin *lógos*, la propia alma se encuentra en la verdad (*aletheúein*) acerca de lo que está haciendo su examen, pero no lo conoce, porque quien es incapaz de dar y recibir un *lógos* de algo no tiene conocimiento (202b-c). Pero si uno ha aprehendido el *lógos* de ese algo, se encuentra perfectamente dispuesto respecto del conocimiento (202c2-5). La expresión *lógon didónai* (dar una razón o explicación) es habitual en Platón cuando lo que se requiere es explicar o justificar algo: un rito (como en *Menón*, 81a11-12) o una tesis (acerca de una investigación sobre la felicidad o infelicidad humanas, como en *Teeteto*, 175c-d). Pero en el pasaje del *Teeteto* recién citado la sugerencia de Platón es particularmente sutil: en un sentido, el texto parece avalar la tercera definición: si mi creencia verdadera tiene una justificación (*lógos*), puede volverse conocimiento (como sabemos, Platón rechaza esta tercera definición al mostrar significados de *lógos* que hacen incoherente la caracterización de *epistéme* como "creencia verdadera acompañada de *lógos*"). Pero el texto agrega un ingrediente que es relevante para mi interpretación: si no hay un cambio disposicional por parte

del sujeto, ni siquiera es factible explorar la posibilidad de alcanzar un verdadero conocimiento. Este cambio disposicional perfecto en cuanto a la posibilidad de alcanzar el conocimiento se hace presente cuando uno es capaz no sólo de dar un *lógos*, sino también de recibirlo. "Dar un *lógos*" debe significar ser capaz de explicar aquello acerca de lo cual uno declara tener conocimiento; recibir un *lógos* debe significar ser capaz de admitir una explicación mejor del fundamento de aquello acerca de lo cual uno cree tener un saber; y esto puede hacer que uno desestime la explicación que estaba dando acerca de algo.

Cuando Teeteto advierte que no toda *dóxa* puede ser llamada *epistéme* (por cuanto también hay *dóxai* falsas), y propone su segunda definición (187b4-6), Sócrates (Platón) hace una importante observación: si estamos dispuestos a dejar de lado las vacilaciones y a responder la pregunta que se está haciendo (esto es, qué es *epistéme*), resultará una de las dos alternativas siguientes: (1) o bien hallaremos aquello hacia lo cual estamos yendo (esto es, qué es el saber), o bien (2) creeremos saber menos aquello que no sabemos en absoluto (187b8-c5). La disyunción es aparentemente exclusiva y la alternativa (2) es la que, finalmente, resulta verdadera. Puesto que todas las definiciones son finalmente rechazadas, al final del texto nos enteramos de que la investigación llevada a cabo no nos ha permitido hallar positivamente qué es el saber, de modo que no encontramos lo que estábamos buscando (esto es, responder a la pregunta "¿qué es *epistéme*?"). Hay, sin embargo, algo que sí sabemos (y que indica que la alternativa verdadera era la segunda): no creer saber lo que en realidad no sabemos (*Teeteto*, 210c3-4), y esto, sugiero, es lo que Platón entiende por saber o conocimiento en el *Teeteto*. Si uno ha aceptado de buena fe la refutación de su propio *lógos* –lo cual significa asumir las inconsistencias que se si-

guen de las suposiciones iniciales–, será capaz de transformar su propio estado de creencia en la dirección correcta, pues será capaz de advertir la fragilidad de su supuesto conocimiento. Tal vez Platón está sugiriendo que, si fuera posible definir *epistéme*, se convertiría en un objeto "doctrinal" o establecido de investigación, lo cual es lo mismo que decir que la *epistéme* no requiere más investigación. Pero esto, me parece, es fuertemente antiplatónico: no sólo fue Platón quien nos enseñó que las creencias filosóficas pueden ser modificadas mediante un argumento (*lógos*), sino también que para modificar nuestras creencias mediante un argumento necesitamos primero transformar nuestra propia disposición anímica.

3. Estructura general del diálogo: las posiciones filosóficas discutidas

En esta sección haré un esquema general del diálogo, en el cual indicaré algunos de los temas centrales que se discuten y las secciones correspondientes del texto; luego comentaré brevemente algunas de las posiciones fundamentales tratadas, así como los argumentos que ensaya Platón para refutar cada una de las tres definiciones de *epistéme* ofrecidas por Teeteto.

1. Introducción (142a-151d)

1.1 Primer prólogo (142a-143a)
1.2 Segundo prólogo (143d-145c)
1.3 Primer tratamiento del tema del saber o conocimiento (*epistéme*; 145c-148d)
1.4 Sócrates como "partera intelectual" (148e-151d)

2. El saber (*epistéme*) es sensación (*aísthesis*; 151d-186e)

2.1 La "doctrina secreta": Protágoras y Heráclito (152c-160e)
2.2 Las relaciones ("más que", "menos que") y el ejemplo de los dados (154b-155c)
2.3 Una teoría "flujista" de la percepción (156a-157c)
2.4 Una objeción a la teoría "flujista" de la percepción (157e-160c)
2.5 Objeciones a la posición de Protágoras (160e-179b)
2.6 El cerdo, el cinocéfalo y la tesis del *homo mensura* de Protágoras (161b-163a)
2.7 Argumentos sobre la identificación saber-sensación (163a-165d)
2.8 La "autodefensa" de Protágoras (166a-168c)
2.9 La "autorefutación" de Protágoras (169d-172c)
2.10 La digresión sobre la retórica y la filosofía (172c-177c)
2.11 Refutación final de Protágoras (177c-179b)
2.12 Reducción al absurdo de la teoría heraclítea del flujo (181b-183b)
2.13 Refutación final de la tesis sensista de Teeteto (184b-186e)

3. Saber y opinión (187a-201c)

3.1 Saber es opinión verdadera (187b)
3.2 Dificultades sobre la opinión falsa (187d-189b): saber y no saber (188a-c), ser y no ser (188c-189b)
3.3 Tres estrategias para considerar la opinión falsa (189b-200d): (a) opinión falsa como "otra opinión" (189b-190e), (b) el símil del bloque de cera (190e-196d), (c) el símil del aviario (196d-200d)

3.4 La opinión verdadera no es saber: refutación de la segunda definición (200d-201c)

4. Saber es opinión verdadera acompañada de una explicación (201d-210d)

4.1 El "sueño de Sócrates" (201d-202c)
4.2 Crítica a la teoría del sueño (202d-206b)
4.3 Crítica a la tercera definición ("saber es opinión verdadera acompañada de una explicación"; 206c-210a)
4.4 Epílogo (210b-d)

La primera definición de Teeteto identifica el saber con la sensación. Ésta es la definición a la que Platón le dedica la mayor parte del diálogo (151e-186e). Platón asimila la identificación de saber con sensación, primero, al relativismo de Protágoras ("el hombre es medida de todas las cosas, de las que son que son, de las que no son que no son"); luego a la tesis de Heráclito de que todas las cosas están en permanente cambio. La tesis de Protágoras es reformulada por Sócrates (Platón) en los siguientes términos: "lo que a mí me (a)parece es tal como me (a)parece, lo que a ti te (a)parece es tal como te (a)parece" (esto se ilustra con el ejemplo del viento, que parece ser más o menos frío a diferentes personas).[18] Luego se identifica "aparecer" con "sentir", de donde se sigue que apariencia y sensación son lo mismo (152c), y que si saber es sensación, también debe ser "apariencia", en el sentido de lo que le (a)parece a cada sujeto. La sensación, en tanto relativo, tiene dos rasgos centrales del saber: sus objetos son (para un individuo) y es infalible (lo que se quiere

[18] La grafía (a)parece intenta reflejar el doble matiz (fisiológico y cognoscitivo) de la forma verbal *phaínetai* (ver 152a-b).

decir con esto es que cada individuo es el criterio de lo que le parece que es el caso, no que cada individuo tiene razón respecto de lo que es el caso). Esta primera definición de Teeteto implica la doctrina de Protágoras. Platón procede a atribuir a Protágoras una "doctrina secreta" (ver 152c) que, en realidad, es una versión de la doctrina del flujo permanente de todo, una tesis que habitualmente aparece asociada a Heráclito en los textos de Platón. De acuerdo con esa doctrina, no hay nada que en y por sí mismo sea uno ni que sea de una cualidad determinada, de modo que nada podría ser nombrado correctamente (ver *Teeteto*, 152d-e), pues nada es, sino que siempre está llegando a ser. En 160d-e Platón declara que (a) el relativismo de Protágoras, (b) la doctrina de que todo está en permanente cambio y (c) el que el saber es sensación son tesis idénticas. La identidad entre la tesis protagórica del "hombre medida" y la del flujo permanente de todo se ve con claridad en lo siguiente: si todo cambia, las cualidades sensibles deben verse involucradas en un proceso de cambio permanente y, dado que tales cualidades no son de un modo estable lo que son, sino relativas, puede decirse que son relativas a un individuo que percibe o siente. Así, lo que uno percibe como blanco no puede ser idéntico a lo que otro percibe como blanco. Si lo fuera, "blancura" tendría una cierta estabilidad. Tanto la tesis de Protágoras como la de Heráclito generan dificultades, y en su intento de refutar la primera definición de saber Platón termina refutando también el relativismo protagórico y el flujo heraclíteo.[19]

[19] Aquí solamente puedo hacer una referencia general a las posiciones de Protágoras y Heráclito tal como son descriptas por Platón en el *Teeteto*. El lector puede encontrar algunas observaciones de detalle en mis notas al texto; para una discusión crítica de ambas posiciones puede verse con mucho provecho Mié, F., *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2004, pp. 251-92.

La refutación final de Protágoras se lleva a cabo por medio del siguiente argumento: Protágoras sostiene que el hombre es medida de todas las cosas, que es lo mismo que decir que posee el criterio (*kritérion*) de todas ellas en sí mismo; si esto es así, también tendrá en sí mismo el criterio de lo que va a ocurrir, y esto ocurre para el que lo cree como cree que va a ocurrir. Sin embargo, si se toma el caso del calor, un lego puede creer que va a contraer fiebre; un médico, en cambio, puede creer lo contrario. Lo que va ocurrir no puede ocurrir de acuerdo con la opinión del lego y del médico; es más probable que el criterio de este último esté más autorizado para decidir si el paciente va a contraer fiebre o no. Siendo esto así, tanto el criterio del lego como el del médico son autoridades respecto de lo que es el caso, pero solamente el de este último es el criterio correcto respecto de lo que es el caso. Siempre, entonces, el criterio de quien posee un conocimiento o saber experto es un criterio más autorizado respecto de un objeto particular. El mismo Protágoras se declaraba poseedor de un conocimiento experto en la medida en que aseguraba que se distinguía de los demás por ser más persuasivo. Su criterio respecto de ese campo en particular, por lo tanto, debe ser más autorizado que el de otro que no posee su habilidad (ver 178b-179b).[20]

[20] Ha habido una ingente cantidad de estudios que se concentra en la discusión de la tesis de Protágoras del "hombre medida" (*Teeteto*, 152a2-4; la misma tesis es adelantada en el diálogo *Crátilo*, 385e6-386a4). Para una discusión del argumento presuntamente auto-refutatorio de Protágoras, véase Waterlow, S., quien se esfuerza por indicar que en ningún pasaje Platón muestra exitosamente que Protágoras esté comprometido a afirmar que lo mismo es al mismo tiempo verdadero y falso, y defiende la tesis de que la posición de Protágoras no necesariamente implica su contradictoria ("Protagoras and Inconsistency: *Theaetetus*, 171a6-c7", en *Archiv für Geschicte der Philosophie* 59, Berlin-New York, 1977, pp. 20 ss.); Burnyeat, por su parte, sostiene que la de Pritágoras es una doctrina de la verdad y que su tesis es relativista en cuanto a la verdad; así, cuando él dice que una proposición es verdade-

La refutación de la teoría del flujo permanente y su reducción al absurdo se hace del siguiente modo: si hay dos clases de movimiento (traslación y alteración) hay que preguntar a los heraclíteos en qué sentido afirman que todo se mueve (en el de traslación, en el de alteración, en ambos sentidos, etc.). Tendrán que responder que todo se mueve tanto en el sentido de la traslación como en el de la alteración. Si todas las cosas están en movimiento, y si ni siquiera permanece el hecho de que lo que fluye fluya como blanco, y si siempre que uno menciona algo, ese algo se esfuma por encontrarse en un flujo, no podrá nombrarse nada. Lo mismo se aplica a cualquier sensación: nunca permanece una sensación, por ejemplo en el mismo ver u oír, ya que todo está en movimiento. Por consiguiente, no puede decirse que algo es "ver" más que "no ver", ni que algo es una sensación más que el hecho de que no lo es, porque todo está en movimiento. Sin embargo, Teeteto argumentaba que el saber es sensación, de donde se sigue que cuando se le preguntó qué era el saber respondió que era algo que no era más saber que no saber. O sea, si todo está en movimiento, cualquier respuesta que se dé resultará igualmente correcta. Se produce un verdadero colapso del lenguaje ya que ni siquiera se puede decir que algo es de un modo u otro, y los que sostienen que todo está en movimiento deben establecer otro lenguaje por cuanto no hay

---

ra "para un sujeto" (*hekástoi*; dativo), significa que lo es a condición de que ese sujeto crea esa proposición (ver Burnyeat, M., "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*", en *Philosophical Review* 85, Ithaca-New York, 1976, pp. 180-1). Más recientemente Fine se ha esforzado por mostrar las dificultades de una lectura relativista de Protágoras y propone hacer hincapié en el hecho de que Platón en realidad se propone presentar a Protágoras como un infalibilista (véase Fine, G., "Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus*", en *Apeiron* 32, Clayton, Australia, 1998, pp. 204-7).

expresiones que se ajusten a la hipótesis según la cual "todo está en permanente cambio" (181b-183b).

La refutación del relativismo de Protágoras y del movimiento continuo de Heráclito constituye ya una refutación de la tesis sensista de Teeteto sobre el saber (como vimos, las tres tesis son consideradas como idénticas por Platón). Hay, sin embargo, otras objeciones a la posición sensista: (i) En ciertos estados patológicos severos (como locura), o casos de falta de conciencia (como el sueño), en los que se percibe mal o en forma defectuosa (*paraisthánesthai*; 157e3-4), la tesis sensista debe ser rechazada, porque pueden producirse percepciones falsas para el sujeto y entonces resultará que las cosas no son como se aparecen a cada uno, sino todo lo contrario: nada es como parece ser (ver 157e-158a). (ii) Si para cada uno es verdadero lo que opina a través de su *aísthesis* y si un sujeto no es capaz de discriminar mejor el estado afectivo en que se encuentra otro sujeto (ni, por tanto, es capaz de tener más autoridad para examinar la opinión verdadera o correcta de otra persona y sólo puede tener autoridad sobre las propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas), no se entiende por qué habrá que aceptar que haya alguien sabio (ver 161d).[21] (iii) Si saber es *aísthesis*, y si uno conoce el objeto *x* en *t*, y sigue conociendo el objeto *x* en *t* –en la medida en que recuerda lo que conoció en *t*–, parece seguirse

[21] El mismo argumento contra Protágoras aparece en *Crátilo*, 386c6-d1: si existe la sabiduría (*phrónesis*) y también la falta de sabiduría o necedad (*aphrosýne*), Protágoras no puede estar diciendo la verdad. Pues si lo que a cada uno le parece es verdad para cada uno, nadie puede en verdad ser más sabio que otro. Una clave importante del presupuesto del argumento de Protágoras es, según Platón, que el ser de cada cosa es algo privado para cada persona (*Crátilo*, 385e5). Éste es el modo en que Platón interpreta la tesis del *homo mensura* en el *Crátilo* (es decir, parecer - aparecer = ser), donde, al igual que en *Teeteto*, 172b4-5, Platón sostiene que hay un ser fijo o seguro de las cosas (*Crátilo*, 386a4).

que una persona que haya aprendido algo en el pasado y recuerda ahora lo que ha aprendido no lo sabe, pues ya no lo está percibiendo o sintiendo. Si, según Teeteto, conocimiento es percepción, el que ve o percibe ha llegado a conocer lo visto o percibido, y el que no ve o no percibe, lo recuerda pero no lo ve (es decir, no lo sabe). Pero si percibir es lo mismo que saber, no percibir debe ser lo mismo que no saber. Se sigue que el que no percibe no sabe, aunque recuerde lo que aprendió y supo. Pero esto es un absurdo o, como dice Teeteto, "monstruoso" (ver 163d6, y también 164a-b y 165b).

Estas objeciones muestran con claridad que no hay que buscar la correcta definición de *epistéme* en el dominio de la *aísthesis* (187a4), sino que hay que buscarla en lo que hace el alma cuando se ocupa de sí misma y por sí misma de "las cosas que son" (187a-b): opinar (*doxázein*). La nueva definición de Teeteto será, entonces, la siguiente: saber es una opinión verdadera (187b). A diferencia de lo que había hecho en la sección anterior del diálogo, Platón no se concentra inmediatamente en tratar de refutar esta nueva definición. Aunque el tema oficial de esta parte del diálogo es la definición de saber como opinión verdadera, la cuestión que se trata con más detalle es la de la posibilidad de la opinión falsa, que la "defensa de Protágoras" había negado. Se produce una larga digresión en la que se investiga este tema y la refutación de la segunda definición se demora hasta 200d. En lo que sigue, examinaré las estrategias propuestas por Platón para considerar la opinión falsa (*Teeteto*, 189b-200d) y luego me concentraré en el breve argumento que elabora para refutar la segunda definición (200d-201c).

(i) Saber y no saber, ser y no ser: respecto de las cosas, nos es posible saberlas o no saberlas (en la medida en que

no se toman en consideración procesos intermedios como aprendizaje y olvido; ver 188a); el que opina algo debe opinar sobre algo que sabe o sobre algo que no sabe, porque no puede darse el caso de que quien sabe algo no lo sepa o que quien no sabe algo lo sepa. Esta primera explicación se revela como imposible porque a quien no conoce a Sócrates ni a Teeteto le es imposible pensar que Sócrates es Teeteto o Teeteto Sócrates, pues no puede darse el caso de que uno crea que lo que sabe es lo mismo que no sabe, ni que lo que no sabe es lo que sabe (la opinión falsa puede darse solamente si uno cambia una cosa por la otra). ¿Cómo, entonces, se podría opinar una falsedad? Sócrates sugiere cambiar el plano de la consideración y pasar del nivel del saber y no saber al del ser y no ser; en este caso, el que opina una falsedad no hace más que opinar lo que no es, sin que importe lo que esté pensando (la opinión falsa será opinar lo que no es, ya sea respecto de las cosas que son, o respecto a lo que no es por sí mismo). Ahora bien, ¿puede alguien opinar lo que no es? "Lo que no es" se lo entiende como lo que una cosa no es –por ejemplo, "el blanco no es negro"– o como lo que no es en sentido absoluto, esto es, "lo que no es nada". Uno puede opinar lo que no es cuando cree algo que no es verdad. ¿Puede haber algo así también en otros casos, por ejemplo que cuando uno ve algo no vea nada (188e)? No, porque cuando uno ve una cosa única ve algo de lo que es (lo mismo se aplica respecto del oído y el tacto). Sócrates introduce una analogía entre opinar lo que no es y ver, oír, o tocar lo que no es. O sea, la idea es que uno siempre opina algo que es, tal como ve, oye o toca algo que es (uno no puede ver algo y no ver nada, sino que uno siempre ve algo que es). La conclusión es que ver u opinar lo que no es, es no ver ni opinar nada, y tal como no es posible ver u oír viendo u oyendo nada, es

imposible opinar sin opinar nada.[22] Este segundo caso dice que el que opina lo falso opina lo que no es, pero esto es imposible porque el que opina algo opina siempre algo que es. El que opina también opina una cierta cosa única, de modo que también opina algo que es, de donde se sigue que el que opina lo que no es no opina nada. Pero el que no opina nada no opina en absoluto. Por lo tanto, no es posible opinar lo que no es (189b); opinar falsedades, entonces, es algo diferente de opinar lo que no es (porque opinar lo falso es opinar algo que es). El error debe ser investigado en otro dominio.[23]

(ii) La opinión falsa como "otra opinión" (*allodoxía*; 189b-190d): la opinión falsa es una especie de "otra opinión" u "opinar lo otro", que se da cuando uno cambia en su pensamiento una cosa que es por otra cosa que es, o sea, cuando de dos cosas uno opina que la una es la otra. Una opinión propia del sentido común sobre la opinión falsa es la que se produce debido a una falta de correspondencia con la realidad externa. Si pienso que la nieve es negra, entonces estoy equivocado. La primera parte del argumento analiza el enfoque del sentido común como el de que la opinión falsa considera que *a* es *b*, esto es, toma lo que es externamente el caso (blanco) como si fuera algo diferente (negro). O sea, la opinión falsa se produce cuando uno dice que una de las cosas que son es otra de las cosas que son. Así, opina lo que es, pero opina una cosa en vez de

[22] Probablemente, Sócrates se siente habilitado a homologar opinar con sentir o percibir porque se apropia de la tesis de Protágoras, para quien es lo mismo lo que (a)parece real en la sensación y lo que (a)parece verdadero en el plano de la opinión.

[23] Platón resuelve el problema del error en el *Sofista*, donde sostiene que opinar lo que no es no es opinar lo que no es en sentido absoluto, sino lo que es otra cosa (ver *Sofista*, 258a-c; 263b).

la otra, y cuando se equivoca está opinando una falsedad (o sea, la opinión falsa sería un error de pensamiento); cuando alguien opina que algo es feo en vez de bello o bello en vez de feo, entonces "verdaderamente opina una falsedad" (esto presupone la premisa de que "algo es feo" y uno opina que es bello). Es posible entonces poner en el pensamiento una cosa como si fuera otra y no como lo que es. Pero cuando el pensamiento hace esto tiene que estar pensando ambas cosas o una de ellas, esto es, piensa ambas cosas a la vez o una tras otra. De donde se sigue que cuando uno opina una cosa como si fuera otra, también se dice a sí mismo que lo uno es lo otro, porque "pensar es el discurso (*lógos*) que el alma discurre consigo misma", y el alma "no hace más que dialogar (*dialégesthai*), preguntarse y responderse a sí misma, afirmar y negar. Pero cuando llega a algo definido, ya sea por un proceso gradual o repentino, se lanza sobre ello y ya lo afirma y no vacila. Eso es lo que postulamos como la opinión del alma [...] yo llamo 'opinar' a hacer un discurso, y la opinión es un discurso dicho y dirigido no a otra persona o en voz alta, sino en silencio y dirigido a uno mismo" (189e-190a). Pero, ¿alguna vez uno se dijo a sí mismo que lo que en verdad es noble es vergonzoso o lo injusto justo o lo impar par? ¿O es que ni siquiera en sueños uno se ha atrevido jamás a decirse a sí mismo que una cosa es la otra? (190b). Dado que nadie está dispuesto a decirse a sí mismo que lo bello es feo o lo feo bello, el intento de caracterizar a la opinión falsa como "otra opinión" (*allodoxía*) también fracasa. Como es evidente, esto presupone que el sujeto sabe qué es lo par, lo impar, lo justo y lo injusto; si no fuera así, uno no podría decirse a sí mismo, ni siquiera hipotéticamente, que lo justo es injusto, o que lo par es impar. ¿Pero qué pasa con aquellos casos de opinión falsa en los que uno pone una cosa en lugar de la otra pero ignora que ese

poner una cosa en lugar de la otra es incorrecto? Si hacer un discurso para uno mismo es opinar, nadie que diga y opine dos cosas podrá decir que una cosa es la otra (190c-d). Es imposible, por lo tanto, que, al opinar ambas cosas, uno opine que una es la otra; además, cuando uno opina solamente una cosa y no la otra (por ejemplo, cuando opina que Pegaso es un caballo, no un perro), jamás opinará que una cosa es la otra. No es posible, por lo tanto, tener una "otra opinión" cuando uno no opina dos cosas ni una de ellas. La opinión falsa, entonces, tampoco se da de este modo en nosotros. Platón parece sugerir que el análisis de la opinión falsa que considera que *a* es *b* requiere que tanto *a* como *b* sean creencias u opiniones que estén presentes a mi mente, lo cual pone al que tiene esa creencia u opinión en esa posición absurda. Es el caso señalado por Platón en 190c: si un loco considera que algo es un buey, no importa cuáles sean los factores externos, nunca estará en posición de decir que este buey es un caballo. En vez de examinar "considerar que *a* es *b*" como aplicar un predicado *b* a un sujeto *a*, Platón analiza *a* y *b* como cosas que tienen el mismo estatuto y que están igualmente presentes a la mente. Dicho de otra manera, no es que uno perversamente piense "esta nieve blanca es negra", sino que uno piensa "esta nieve es negra". Así Platón cree que los errores son identificaciones erróneas; incluso la atribución de predicados inapropiados es un tipo de identificación errónea. Veámoslo en el siguiente ejemplo: un francés, que cree que la palabra "plátano" es el español correcto para "manzana", puede usar la sentencia "hay plátanos en la canasta" para expresar su creencia de que hay manzanas en la canasta. Del hecho de que tiene una creencia equivocada acerca de los "plátanos" y las "manzanas", no se sigue que tenga una creencia equivocada acerca de los plátanos

y las manzanas. O sea, es un error decir que este francés piensa que los plátanos son manzanas. Él piensa, en realidad, que "los plátanos" son manzanas.[24]

(iii) El símil del bloque de cera (190e-196d): este símil se introduce como un nuevo recurso de explicación de la opinión falsa, en el que el papel decisivo lo desempeña la combinación del recuerdo con la percepción (ya que el error se explicará cuando se relacionen la percepción actual, por un lado, y el recuerdo, por el otro). De este modo, se puede explicar el conocimiento que uno tiene de algo cuando lo recuerda, es decir, cuando previamente tiene una señal, huella o impronta de ese algo en el alma –que es como un bloque de cera, en la que se imprimen las huellas, señales o imágenes de las cosas– y cuando dicha señal, huella o impronta coincide con la percepción (la sensación resulta ser así el proceso que sella en el alma las huellas, en tanto que las huellas o señales que dejan los objetos representan la memoria).[25] La opinión falsa puede explicarse ahora cuando una nueva percepción se hace coincidir con una huella equivocada, como cuando el sujeto percipiente ve a una persona desconocida y cambia eso desconocido que ve por una persona conocida, de la que tiene una huella o señal en el bloque y, por tanto, la recuerda. Como se ve, se trata de un error de reconocimiento (como el ejemplo de quien se calza un zapato en el pie equivocado; ver 193c). La identificación errónea ocurre porque la percep-

[24] El ejemplo pertenece a Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*, New York, Prentice-Hall, 1966, p. 37, y está tomado de Waterfield, R.: Plato, *Theaetetus*, Translation with an Essay by R. A. H. Waterfield, London, Penguin Books, 1987, p. 202.

[25] Ver Ioppolo, A. M., "Introduzione" a Platone, *Teeteto*, Traduzione di M. Valgimigli, Introduzione di A. M. Ioppolo, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. L-LI.

ción actual no coincide con la impronta apropiada. En el bloque de cera (que es nuestra alma) registramos todo lo que queremos recordar al imprimirlo en el bloque. Lo que recordamos y registramos en el bloque puede ser algo empírico (cosas que vemos u oímos) o no empírico (cosas que concebimos o pensamos por nosotros mismos independientemente de lo sensible; ver 191d). Las huellas que se registran en el bloque son identificables con recuerdos y con conocimientos. El valor de tales huellas varía según sea la cantidad (en unos más grande, en otros más pequeña) y la calidad (en unos es más pura, en otros más sucia y más dura) de la cera (ver 191d; 194c-195a); la posibilidad de error también se explica en función de la cualidad de la cera, aunque la excesiva distancia respecto del objeto percibido también se menciona un par de veces como causa del error (ver 191b; 193c). El ejemplo es el siguiente: conozco a Sócrates, veo de lejos a otro que no conozco y creo que es Sócrates; de acuerdo con el símil del bloque de cera, esto sucede porque mis imágenes recordadas de Sócrates son demasiado imprecisas, por lo cual se produce la confusión. La opinión falsa resulta de la combinación de lo que se sabe, lo que se recuerda y lo que se siente o percibe (ver 192a-194b).

El alcance explicativo del símil del bloque de cera es limitado (ver 195c-e), ya que no puede explicar el error cuando no intervienen la memoria y la percepción (es el caso de la confusión que se da entre el número once y doce en la operación "7 + 5 = 11"). Veamos el siguiente ejemplo: supuesto un conjunto de improntas A, B, C, D, etc., almacenadas en nuestro bloque de cera, uno puede distinguir con éxito A de B, por ejemplo, y de todas la demás improntas, de modo de poder decir que uno "conoce" A. Sin embargo, la impronta de A podría ser borrosa o confusa,

de modo que se haga una identificación errónea de B o C como si fueran A. Éste es, en realidad, un dato de experiencia bastante familiar que sucede con frecuencia: yo conozco quiénes son Augusto (A), Braulio (B) y Carlos (C), pero al ver a Carlos aproximándose lo confundo con Augusto, ya que mis imágenes de ellos son imprecisas debido a la distancia. Esto puede explicarse, según el símil de la cera, por la calidad de la cera mental, aunque una distancia excesiva del objeto percibido también puede ser una explicación apropiada de mi confusión (ver 191b4; 193c1-4). Los ítem conocidos incluyen, según Platón, no sólo lo que hemos percibido sino también lo que hemos concebido o pensado (o sea, hay improntas empíricas e improntas "conceptuales"). La pregunta puede ser ahora por qué los ítem conocidos incluyen ambos factores. Sócrates no ve el modelo del bloque de cera como si éste estuviera suministrando errores cometidos respecto de objetos de pensamiento, sino sólo de objetos de percepción; esto es explícito en 195c7-d2 e implícito a través de 192a1-194b6, donde aparece el extenso catálogo que clasifica (a) casos en los que el error es explicable por el modelo del bloque de cera, y (b) casos en los que no es explicable; véase 192d y nota *ad locum*. Los ítem conocidos por lo que hemos concebido o pensado deben ser ítem que el que percibe conecta no a una impronta derivada sensorialmente, sino a una impronta "conceptual". Un ejemplo de lo que he llamado "impronta conceptual" pueden ser los ítem a los que el alma accede por sí misma sin recurrir a nada sensorio: por ejemplo, ser y no ser, semejante-desemejante, mismo-otro; etc. Los sonidos y colores se perciben a través de una facultad distinta cada uno (los unos con el oído, los otros con la vista) y, a su vez, se encuentran conectados con un órgano del sentido diferente. Lo que pertenece a ambos, es

decir, lo que tienen en común, es pensado, discernido y juzgado por el alma sin recurrir a ningún órgano sensorial (por ejemplo, el hecho de que ambos "son" –ver 185a9; 185b10–, y que uno es diferente del otro e idéntico a sí mismo, etc.). Así, los errores de los que el símil del bloque de cera puede dar cuenta incluirán casos como el mencionado: el de confundir a un Teeteto a la distancia con un Teodoro y viceversa, el de ver a Teeteto y juzgar falsamente que es bello (cuando uno lo conecta con la impronta imprecisa "bello" en su cera mental), o cuando uno ve 11 personas y piensa que son 12 (cuando las conecta con la impronta "12"; ver 195a5-8).

Finalmente, ¿por qué rechaza Platón el modelo del bloque de cera? Formalmente lo rechaza porque se limita a los juicios falsos acerca de los objetos de percepción, y Sócrates señala la necesidad de dar cuenta de errores conceptuales como "7 + 5 = 11". El modelo no logra explicar cómo podemos juzgar que una de las improntas (11) es la otra (12); confundir 12 con 11 implicaría decir "12 es 11". Esto es similar a cuando Sócrates decía (190c) que el que confunde un caballo con una vaca se tendría que estar diciendo internamente "un caballo es una vaca". El caso de la suma errónea es más complicado porque nosotros no estamos percibiendo los ítem considerados en la suma. El siguiente símil, el del aviario, suministra casos de juicio falso, tanto perceptivo como conceptual

(iv) El símil del aviario (196d-200d): este símil presenta una nueva metáfora para representarse la mente, la cual se compara con un aviario lleno de distintas aves, las que a su vez representan los distintos tipos de conocimiento que uno tiene. El modelo del aviario supera al del bloque de cera porque puede dar cuenta de juicios falsos que hacemos

acerca de cosas que no estamos percibiendo (como "7 + 5 = 11"). Ahora Sócrates invita a Teeteto a considerar el alma como si fuera un aviario lleno de "aves-conocimientos" que hemos atrapado y aprisionado durante nuestro tiempo de vida. Nótese que se excluye el conocimiento innato; el modelo del aviario niega el innatismo, pues cuando somos niños el recipiente se encuentra vacío (197e). La idea parece ser que vamos incorporando "aves-saberes" al recipiente a medida que vamos teniendo diferentes experiencias. Hay una importante variedad de operaciones que nosotros llevamos a cabo: "dar aves a otros" es "enseñar", "adquirirlas de otros" es "aprender" y "poseerlas en el propio aviario" es "conocer o saber". Alcanzar la respuesta de una pregunta es como asir un ave de las que están revoloteando dentro del aviario, y seleccionar la respuesta equivocada es como asir una paloma silvestre en lugar de una domesticada (199a-b), vale decir, es confundir un saber con otro. O sea, uno siempre está atrapando "aves-saberes" en su aviario, pero a veces atrapa unas en vez de otras. Eso es el error.

En 197b se introduce una importante distinción que lleva a considerar el saber o bien en términos de potencialidad o bien en términos de actualidad: a las "aves-saberes", una vez incorporadas, se las posee, aunque no se las tiene hasta que se las atrapa de nuevo y así se las actualiza. Esta distinción, tan común en los textos de Aristóteles, en el contexto del *Teeteto* es completamente novedosa. El problema que se introduce ahora es el siguiente: si conocimiento es una potencialidad, conocer algo es poseerlo, esto es, se trata de algo que está a disposición de uno al modo en que un ave que uno atrapó y colocó en una jaula está disponible para que uno la use cuando quiera, y cuando lo hace lo "actualice". La distinción entre posesión y uso efectivo del conocimiento permite superar el sofisma del per-

fecto matemático, que posee en su mente todos los conocimientos que corresponden a todos los números y que cuando calcula se encuentra en la situación de no conocer lo que conoce (ver 198b-e). Ahora bien, dado que las "aves-saberes" involucradas en la opinión falsa han probado ser "aves-ignorancias", la pregunta podría ser por qué no explicar la opinión falsa de ese modo. En efecto, antes se dijo que uno siempre está atrapando "aves-saberes" en su aviario, pero a veces atrapa unas en vez de otras, y que en eso consiste el error. Pero esta solución tiene el serio inconveniente de que el que sabe algo ignora lo que sabe, no debido a su ignorancia, sino debido a su saber (ver 199d). Ante esta nueva dificultad Teeteto sugiere ahora que las aves sean consideradas no sólo como saberes, sino también como ignorancias (199e), de modo que cuando uno atrapa un "ave-saber" opina una verdad a causa de su saber, y cuando atrapa un "ave-ignorancia" opina una falsedad por su ignorancia. Sin embargo, como se ve en 200b, esta nueva solución conduce otra vez a los casos que ya habían sido rechazados antes, un fracaso que Sócrates ahora entiende como una especie de castigo por haber tratado incorrectamente el problema que se está examinando, esto es, querer averiguar qué es la opinión falsa sin saber qué es el saber (200c-d), con lo cual toda la discusión se retrotrae de nuevo al comienzo y Teeteto vuelve a definir saber en términos de "opinión verdadera" (201a). En este momento comienza la refutación propiamente dicha de la segunda definición luego de la larga digresión sobre la opinión falsa: Sócrates alega ahora que el arte de la retórica indica que el saber no puede ser opinión verdadera (201a). Los retóricos, en efecto, aunque no enseñan, persuaden y hacen que la gente piense lo que ellos quieren (el resultado de la enseñanza es el conocimiento, el de la persuasión mera creen-

cia u opinión). Así, cuando los jueces son persuadidos acerca de asuntos sobre los cuales solamente es posible saber si uno los vio (o si uno los presenció), cuando ellos deciden sobre esos asuntos de oídas sin haber adquirido un saber, pueden tener una opinión verdadera (porque han sido persuadidos) respecto de algo que no tienen un saber (201b-c). Si sólo el testigo ocular puede conocer determinados hechos, hay que entender que el conocimiento de un robo, por ejemplo, supone como condición necesaria el testimonio directo de los sentidos. El conocimiento que tiene un testigo ocular, por ejemplo, es un reconocimiento directo de lo sucedido; la opinión recta de los jurados, en cambio, es un conocimiento indirecto.[26]

Es en este momento del diálogo en el que se introduce la tercera y última definición: saber es opinión verdadera acompañada de una explicación (*lógos*). No es ésta la primera vez que Platón asocia el *lógos* al saber (ver *Menón*, 98a; *Fedón*, 76b; *Banquete*, 202a; *República*, 534b; *Timeo*, 51e). Esta nueva tesis de Teeteto presupone que una opinión (incluida la opinión verdadera) que carezca de explicación no es saber, y que son cognoscibles aquellas cosas de las que hay una explicación. A continuación se presenta el llamado "Sueño de Sócrates" (201d-202d), el cual introduce una ontología consistente de elementos (a partir de los que se constituyen las cosas) y compuestos (que se componen a partir de los elementos). Dado que explicar algo (o sea, ofrecer un *lógos* de algo) es analizar ese algo en sus partes simples, los elementos carecen de explicación ya que, en cuanto elementos, son partes simples irreductibles a otra cosa. Los elementos son nombrables, pero de ellos

[26] En el argumento Platón parece admitir que, después de todo, la sensación tiene cierta autoridad y puede ser conocimiento (véase Ioppolo, *op. cit.*, pp. LVII-LVIII).

no puede decirse nada más ("ni que son ni que no son", dice muy económicamente el texto, presumiblemente implicando que no pueden ser descriptos en una proposición del tipo "el elemento *x* es F"; la única posibilidad de expresar un elemento es mediante un nombre). Los elementos solamente son "perceptibles" (*aisthetá*; 202b).[27] Los compuestos que se derivan de los elementos, en cambio, son cognoscibles, explicables y opinables gracias a la opinión verdadera (202b-c). Pero una opinión verdadera sin una explicación no es aún conocimiento; para que haya conocimiento debe ser posible dar y recibir un *lógos* sobre aquello de lo que se tiene una opinión verdadera (202c).

Sócrates plantea objeciones a la teoría del Sueño, la más importante de las cuales es la siguiente: ¿cómo puede ser cognoscible un compuesto que se compone de elementos incognoscibles? Según la teoría del sueño, sólo es posible conocer los compuestos; pero un compuesto puede ser entendido al menos de dos maneras: (1) como la suma de los elementos o (2) como una forma única que se produce cuando los elementos son puestos juntos (203c; 203e; 204a). En (1) quien conoce el compuesto, también conoce los elementos. En el ejemplo, quien conoce la sílaba "SO", también conoce las letras S y O (203c-d). Pero si los elementos (o las letras) son incognoscibles, también

27 Es difícil saber con precisión en el contexto de la Doctrina del Sueño qué significa que los elementos son perceptibles. Trindade Santos persuasivamente sugiere que Platón puede estar pensando en una acepción cosmológica, aunque ello no implica una lectura exclusivamente cosmológica de la teoría (véase su "Introduçâo", en Platão, *Teeteto*, Tradução de A. M. Nogueira e M. Boeri, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 158, n. 225). En todo caso, es claro que la teoría no tiene un alcance exclusivamente lógico (como sugiere Ryle, "Logical Atomism in Plato's *Theaetetus*", en *Phronesis* 35, 1990, Leiden, p. 30), no sólo porque los elementos son perceptibles, sino también porque son aquello a partir de lo cual "estamos compuestos nosotros y lo demás" (201e), que somos cosas sensibles.

deberá serlo el compuesto (esto es, la sílaba). En (2), si el compuesto es una forma única que se genera a partir de la combinación armónica de los elementos (204a), será diferente de la suma de sus elementos y, como ellos, será simple e indivisible (205d). Ahora bien, (a) los elementos son incognoscibles y los compuestos cognoscibles, porque para que algo *x* sea cognoscible debe ser reductible a sus elementos. Pero los elementos, por el hecho de ser elementos, no son reductibles a nada; son, por tanto, incognoscibles. (b) Si los elementos son incognoscibles y los compuestos cognoscibles, o (b.1) la sílaba (esto es, el compuesto) es lo mismo que las letras (esto es, los elementos) o (b.2) es diferente de ellas y constituye una forma única. Si difiere (b.2), constituye un todo sin partes (204e; 205c), pero si no tiene partes, es como un elemento (205d-e), de donde se sigue que es incognoscible (por [a]). Si no difiere (b.3), es un todo que se compone de partes (204e). Pero si las partes (elementos) son incognoscibles (por [a]), el compuesto será incognoscible (203d; 205d). (c) El compuesto, por su parte, será cognoscible si también lo son sus elementos (205a-b).

En el paso siguiente Platón distingue tres significados de *lógos*, de modo de someter a prueba la tercera definición y ver en qué sentido añadir un *lógos* a una opinión verdadera convierte a ésta en saber (ver 206c): (1) El primer significado es la manifestación del pensamiento por medio de la voz, o sea "discurso"; éste no puede ser el significado de *lógos* de la tercera definición de saber, pues el solo hecho de decir o indicar lo que le parece a cada uno no puede ser lo que distingue la opinión recta del saber (cualquiera que no sea sordo o mudo de nacimiento está habilitado a decir lo que piensa, pero eso no significa que tenga un saber; 206d-e). (2) Lógos también puede entenderse como "enumeración de los elementos"; pero para

decir qué es una cosa –por ejemplo, qué es un carro– no es suficiente con enumerar sus elementos –ruedas, eje, armazón, aros, etc.–, sino que hay que saber cómo se conectan entre sí dichos elementos para dar lugar al compuesto (el carro). El técnico en carros conoce el todo a través de sus elementos (esto es, cuál es la función de cada parte que compone el carro; 207b-c). Platón pone el ejemplo de quien está aprendiendo a leer y escribir y escribe correctamente la primera sílaba de un nombre (Theeteto) e incorrectamente la primera sílaba de otro nombre que comienza con la misma sílaba (Teodoro; 207e-208a).[28] Eso significa que, en realidad, no conoce la primera sílaba de los nombres en cuestión porque no es capaz de reconocerla (lo mismo puede ocurrir con las demás sílabas). La enumeración de las letras, por lo tanto, no es suficiente para conocer la palabra porque no es más que opinión, razón por la cual tampoco puede aceptarse este significado de *lógos* en la tercera definición. (3) El tercer y último significado de *lógos* es "signo" (*semeîon*) o "diferencia" (*diaphorá*) que identifica una cosa entre todas las demás (208c). La tesis ahora es que si uno tiene una opinión correcta de alguien y le agrega la explicación que le corresponde (la diferencia que lo distingue de todos los demás), entonces uno conoce a ese alguien; si no se agrega esa explicación, sólo está opinando (209a). Ahora bien, si uno tiene la opinión correcta de alguien (digamos de Teeteto), tiene en su memoria ciertas características (como nariz chata y ojos ligeramente saltones) que lo distinguen de los demás (209b-c). Tales características deben quedar estampadas en uno, de modo que cuando uno se

[28] En griego Teeteto y Teodoro se escriben con *Th*; por eso si uno escribe Theeteto y Teodoro comete un error en el segundo caso (ver nota 260 a la traducción).

encuentre con la persona en cuestión las mencionadas características lo harán recordar y harán que tenga opiniones correctas sobre ella (209c). Pero si esto es así, la indicación de la diferencia no es lo que distingue opinión verdadera de conocimiento. O sea, si la opinión correcta es opinión correcta de la diferencia de algo, esa opinión no puede ser conocimiento, porque "la diferencia" no agrega nada a lo que la opinión correcta ya es. Pero si sólo queda que la opinión correcta (o verdadera) por ser conocimiento llegue a ser opinión correcta con conocimiento de la diferencia, se cae en un círculo vicioso, pues es como decir que es opinión correcta acompañada del conocimiento que tiene que ver con la diferencia de una cosa (209d-210a).

Así termina el diálogo en una aporía y hay que concluir que el saber no es sensación, ni opinión verdadera, ni opinión verdadera acompañada de explicación. En el final Sócrates regresa a la imagen del embarazo y la partera intelectual. Ante la pregunta de Sócrates de si están todavía en trabajo de parto, Teeteto responde que ya ha parido todo pues ya ha dicho todo lo que tenía que decir, incluso más de lo que tenía dentro de sí mismo (210b). Aunque Sócrates muestra como algo vano todo el esfuerzo que ha demandado la conversación, el resultado es sin duda positivo: no creer saber lo que en realidad no se sabe (210c).

4. La presente traducción

Esta traducción se basa sobre la edición crítica del texto griego debida a Hicken, W. F., en Duke, E. A. *et alii, Platonis Opera. Tomus I. Tetralogias I-II Continens*, Oxford, Oxford University Press, 1995. La traducción de cualquier

diálogo de Platón constituye siempre un formidable desafío para cualquier traductor. A la belleza y elegancia de su prosa se suma su extraordinaria penetración filosófica y su continuo uso de un lenguaje técnico que no siempre es sencillo trasladar a la lengua a la que uno traduce sin introducir una ambigüedad que no está presente en el original griego. El esfuerzo del traductor, entonces, debe concentrarse en tratar de reflejar la belleza del estilo platónico, por un lado, y en poner en un estilo de lengua relativamente comprensible y natural las tesis y los argumentos propuestos para defender cada tesis, por el otro. El éxito de esta empresa queda, obviamente, a criterio del lector.

En mi intento de procurar ofrecer una traducción que no haga demasiado duro el castellano, he omitido, en varios casos, la traducción de algunas partículas que, aunque elegantes en el griego de Platón, a veces resultan redundantes en nuestra lengua. Mi traducción, de todos modos, es fiel al original en la medida en que he traducido todo lo que dice el texto griego, aunque no siempre como lo dice. He procurado llegar a un nivel de lengua neutra y coloquial, de modo de reflejar el estilo del diálogo, que siempre es el estilo ágil y vívido de la lengua hablada y nunca el estilo solemne que caracteriza a algunas traducciones decimonónicas de Platón. En unos pocos casos he agregado algunas palabras entre corchetes; lo he hecho cuando el no haberlo hecho hubiese introducido alguna ambigüedad que no está presente en el original griego. En algunos casos he transliterado entre paréntesis algunos términos griegos que tienen un valor técnico especial (como *areté*, *sophía*, *dóxa*, *epistéme*, *aísthesis*, *lógos*, *tékhne*, *ousía*, *aporía*, etc.). He traducido *epistéme* y *epístasthai* mayormente por "saber"; en algunos casos en los que la construcción sintáctica en castellano no permite su uso, he utilizado indistintamente "conocimien-

to" y "saber" para *epistéme* y *gnôsis*.[29] "Saber" es, en general, la traducción estándar en castellano; sirve para cubrir el campo semántico que incluye "conocimiento" y un "saber" (como el saber en que consiste una disciplina profesional que presupone un cierto conocimiento especializado, lo que Platón llama *tékhne*: "arte"). Para *aísthesis* he preferido "sensación" a "percepción", aunque hay varios pasajes en los que el significado oscila entre las dos acepciones. "Sensación" enfatiza más el mero sentir no cognoscitivo; "percepción", en cambio, tiene un matiz más cognoscitivo y presupone un cierto reconocimiento de lo que se siente o percibe. Cuando *aísthesis* aparece por primera vez en el diálogo (en 151e3), es difícil saber si el mejor significado es "sensación" o "percepción"; el griego es lo suficientemente amplio como para abarcar ambos significados. Para traducir el participio *aisthanómenon* he usado el neologismo "sentiente", una palabra establecida en el vocabulario filosófico en español hace ya veinticinco años por el filósofo español X. Zubiri.[30] Enfrentamos problemas similares cuando hay que traducir un vocablo como *phantasía* (que he traducido por "apariencia"), central en toda la discusión del *Teeteto* y, en general, en toda la epistemología antigua. Según cada contexto, *aísthesis* y *phantasía* pueden designar una capacidad, una actividad y un producto o resultado. Esto se ve con claridad cuando, por ejemplo, se conecta *aísthesis* con un sentido en particular (como en *Teeteto*, 156d3ss.): "vista", por ejemplo, indica la capacidad de ver, el ver y lo que es

[29] Para una discusión de las posibles traducciones de *epistéme* remito a Trindade Santos, J., quien distingue al menos seis sentidos de *epistéme* a lo largo del diálogo. Véase su "Conoscenza e sapere in Platone", en Casertano, G. (a cura di), *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002, pp. 26 y 36-7.

[30] Véase Zubiri, X., *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.

visto. Del mismo modo *aísthesis* puede ser la capacidad de sentir o percibir, el sentir o percibir y lo sentido o percibido (ver *Teeteto*, 156b, donde *aísthesis* incluye no sólo sentidos –vista, olfato, oído–, sino también la elaboración del sentido) o "percepción" (cuando parece ponerse cierto énfasis en un proceso de elaboración intelectual sobre el mero sentido). Con frecuencia *phantasía* significa "representación", "impresión", "apariencia" (por oposición a "realidad" o "lo que efectivamente es"; éste es el sentido que la palabra tiene en varios pasajes centrales del *Teeteto*), pero también "apariencia" en el sentido de "lo que se aparece o hace presente". La palabra tiene, en todo caso, un doble valor: cognoscitivo y fisiológico, que con frecuencia queda oscurecido en las traducciones. Finalmente, en la mayor parte de los casos he traducido *ousía* por "ser" (en tres ocasiones por "realidad"; ver 155e, 177c y 179d), una traducción seguramente discutible de este término (como casi cualquier otra traducción que se dé de él) pero que tiene la ventaja de mantener toda la ambigüedad del original griego.[31]

La traducción está dotada de un modesto aparato de notas a pie de página, en las cuales he hecho referencias cruzadas dentro del mismo diálogo o con algún otro texto de Platón, he aclarado algunos nombres de personajes míticos e históricos citados en el texto, así como el significado de algunas ironías de Platón que a veces se pierden en la versión castellana. En varios casos he explicado sucintamente el argumento que se discute y he dado alguna bi-

[31] Para una discusión balanceada de las probables traducciones de *ousía* en el *Teeteto*, así como de las ventajas y desventajas de cada traducción, véase Mié, F., *op. cit.*, pp. 298-306. Desafortunadamente, Mié no se decide por ninguna traducción. Marcos de Pinotti, por su parte, piensa que *ousía* "designará [...] la consistencia que las cosas poseen de suyo y que les permite sustraerse a nuestro parecer" (véase su "*Aísthesis* y *phantasía* en Platón, *Teeteto*, 184b-186c", en *Ordia Prima* 2, Córdoba, 2003, p. 43).

bliografía complementaria para quien esté interesado en realizar un estudio más profundo del diálogo.

En la revisión de la traducción conté con la invalorable ayuda de Alejandro G. Vigo, quien leyó en detalle mi traducción confrontándola con el texto griego; varias de sus valiosísimas sugerencias las incorporé al texto. Patricia S. Vulcano leyó pormenorizadamente la traducción y detectó algunas ambigüedades y defectos en la redacción española. Sus observaciones me ayudaron a mejorar significativamente el texto. A ambos les estoy sinceramente agradecido.

Santiago de Chile, noviembre de 2005

Texto griego del *Teeteto* utilizado

HICKEN, W. F., en DUKE, E. A. *et alii* (eds.), *Platonis Opera*, vol. I, Oxford, Oxford Classical Texts, 1995.

Traducciones del *Teeteto* (se cita por el nombre del traductor)

CHAPELL, T., *Reading Plato's* Theaetetus, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004.

CORNDFORD, F. M., *Plato's Theory of Knowledge. The* Theaetetus *and the* Sophist *of Plato* Translated with a Commentary, London, Routledge and Kegan Paul, 1935.

DIÈS, A.: Platon, *Œuvres complètes. Théétète. Tome IIII*, Texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

LEVETT, M. J., *The* Theaetetus *of Plato*, rev. with introduction by M. Burnyeat, Indianapolis, Hackett, 1990.

MCDOWELL, J.: Plato, *Theaetetus*, Oxford, Oxford University Press, 1996 (1973[1]).

NARCY, M.: Platon, *Théétète*, Paris, GF Flammarion, 1995 (1994[1]).

NOGUEIRA, A. M. - BOERI, M.: Platâo, *Teeteto*, Traducâo de A. M. Nogueira e M. Boeri, Prefácio de José Trindade Santos, Lisboa, Fundaçâo Calouste Gulbenkian, 2005.

VALMIGLI, M.: Platone, *Teeteto*, Introduzione e note di A. M. Ioppolo, Roma-Bari, Laterza, 1990.

VALLEJO CAMPOS, A.: Platón, *Teeteto*, en Platón, *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1998 (1988[1]).

WATERFIELD, R.: Plato, *Theaetetus*, Translation with an Essay by R. A. H. Waterfield, London, Penguin, 1987.

Artículos o libros que tratan aspectos de detalle del diálogo u otros aspectos de Platón

ANNAS, J., *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1999.

BLONDELL, R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

BRANCACCI, A., "Antisthène, la troisième définition de la science et le sogne du Théétète", en Gourinat, J. B. (ed.), *Socrates et les Socratiques*, Paris, Vrin, 1999, pp. 345-74.

BURNYEAT, "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*", en *Philosophical Review* 85, Ithaca (New York) , 1976, pp. 172-95.

CENTRONE, B., "Il concetto di 'holon' nella confutazione della dottrina del sogno (*Theaet.*, 201d8-206e12) e suoi riflessi nella dottrina aristotelica della definizione", en Casertano, G. (a cura di), *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002, pp. 139-55.

COOPER, J. M., "Plato on Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)", en Fine, G. (ed.), *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 355-76.

DIXAUT, M., "Natura e ruolo dell' anima nella sensazione", en Casertano, G. (a cura di), *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002, pp. 39-62.

DOVER, K. J., *Greek Homosexuality*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1989 (1978[1]).

FERRARI, F., "Verità e giudizio: il senso e la funzione dell' essere tra *aísthesis* e *dóxa*", en Casertano, G. (a cura di), *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002, pp. 156-74.

FINE, G., "Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus*", en *Apeiron* 32, Clayton (Australia), 1998, pp. 201-34.

FINE, G., "Conflicting Appearances: *Theaetetus* 153d-154b", en Gill, C., McCabe, M. M. (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 105-33.

FREDE, M., "Observations on Perception in Plato's Later Dialogues", en Fine, G. (ed.), *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 377-83.

GADAMER, H. G., "Logos und Ergon im platonischen Lysis", en *Griechische Philosophie II. Gesammelte Werke VI*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, pp. 174-7.

GADAMER, H. G., *Hermeneutik II. Wahrheit und Metode. Gesammelte Werke II*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993 (hay trad. española).

IRWIN, T. H., "Plato's Heracliteanism", en *Philosophical Quarterly* 27, St. Andrews, 1977, pp. 1-13.

JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega* (1933), trad. esp. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1974 (3ª reimpr.).

KAHN, C., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

KAHN , C., "On Platonic Chronology", en Annas, J. - Rowe, C., *New Perspectives in Plato, Modern and Ancient*, Cambridge (Massachusetts) - London, Harvard University Press, 2002, pp. 93-127.

LASSERRE, F., *De Léodamas de Thasos à Philippe d' Oponte. Témoignages et fragments*, Napoli, Bibliopolis, 1987.

MARCOS DE PINOTTI, G. E., "*Aísthesis* y *phantasía* en Platón, *Teeteto*, 184B-186C", en *Ordia Prima* 2, Córdoba, 2003, pp. 23-46.

MARCOS DE PINOTTI, G. E., "Platón: el papel de los sentidos en el conocimiento", en *Anales de estudios clásicos y medievales* I, Neuquén, Facultad de Humanidades, Universidad del Comahue, 2004, pp. 27-45.

MELE, A., "Il *Teeteto* platonico tra storia e finzione letteraria", en Casertano, G. (a cura di), *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002, pp. 246-55.

MIÉ, F., *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2004.

NEHAMAS, A., *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1999.

PALUMBO, L., "Struttura narrativa e tempo nel *Teeteto*", en Casertano, G. (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, Loffredo, 2000, pp. 225-237.

ROTONDARO, S., "Qualche osservazione sulla memoria in un dialogo-memoria", en Casertano, G. (a cura di), *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002, pp. 216-245.

RYLE, G., *Plato's Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

SEDLEY, D., "Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus*", en Gill, C., McCabe, M. M. (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 79-103.

SEDLEY , D., *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's* Theaetetus, Oxford, Clarendon Press, 2004.

TRABATTONI, F., *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze, La Nuova Italia, 1993.

TRABATTONI, F., "Il pensiero come dialogo interiore (*Theat.*, 189e4-190a6)", en Casertano, G. (a cura di), *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002, pp. 175-87.

TRINDADE SANTOS, J. G., "Conoscenza e sapere in Platone", en Casertano, G. (a cura di), *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002, pp. 24-38.

VLASTOS, G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1991.

WATERLOW, S., "Protagoras and Inconsistency: *Theaetetus*, 171a6-c7", en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59, Berlin-New York, 1977, pp. 19-36.

WIELAND, W., "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad", en *Méthexis* IV, Buenos Aires, 1991, pp. 19-37.

TEETETO

EUCLIDES, TERPSIÓN

EUCLIDES: Terpsión, ¿llegaste hace poco del campo o hace tiempo? 142a

TERPSIÓN: Hace bastante tiempo; te estuve buscando en el ágora y me sorprendió no haber sido capaz de encontrarte.

EUCLIDES: Es que no estaba en la ciudad.

TERPSIÓN: ¿Y dónde estabas?

EUCLIDES: Mientras bajaba al puerto me encontré con Teeteto; lo estaban trayendo desde el campo de batalla de Corinto a Atenas.

TERPSIÓN: ¿Estaba vivo o muerto?

EUCLIDES: Vivo... ¡pero a duras penas! Se encuentra grave, aunque no a causa de sus heridas, sino más bien porque se contagió la enfermedad difundida entre el ejército. 142b

TERPSIÓN: ¿Se trata de la disentería?

EUCLIDES: Sí.

TERPSIÓN: Lo que me estás diciendo es que se encuentra en peligro...

EUCLIDES: Sí, Terpsión, y se trata de una persona muy meritoria;[1] en verdad ahora estuve escu-

[1] En griego *kalòs kaì agathós* ("bello y bueno") es un giro que habitualmente denota una distinción que describe una cierta posición social, pero también un cierto talante humano, como es muy probablemente en este caso. Ver también Jenofonte,

chando que algunos lo elogiaron mucho por su desempeño en la batalla.

TERPSIÓN: No tiene nada de raro, ¡mucho más sor-
142c prendente habría sido que no hubiese sido así! Pero, ¿por qué no se quedó aquí en Mégara?

EUCLIDES: Estaba ansioso de regresar a su casa y, aunque yo le pedí y le aconsejé que se quedara, no quiso hacerlo; desde luego que lo acompañé, y mientras salía volví a acordarme asombrado de lo que, como en otras ocasiones, también dijo Sócrates como un adivino,[2] particularmente sobre él. Pues me parece que un poco antes de su muerte [Sócrates] se encontró con Teeteto, que todavía era un adolescente; cuando se lo encontró, pasó un tiempo dialogando con él, y estaba profundamente asombrado de sus talentos naturales. Cuando yo llegué a Atenas me relató las
142d conversaciones (*lógoi*) que mantuvo con él, las que son dignas de ser oídas. Me dijo que era absolutamente necesario que, si Teeteto llegaba a la madurez, se convertiría en una persona famosa.

TERPSIÓN: Parece que dijo la verdad. ¿Pero cuáles fueron esas conversaciones? ¿Podrías relatarlas?

EUCLIDES: ¡Por Zeus, no! Al menos no de memoria. Sin embargo, en esa ocasión en cuanto llegué a
143a mi casa tomé unas notas; más tarde, en mi tiempo libre, continué escribiendo a medida que recordaba, y cada vez que iba a Atenas le pregun-

---

Recuerdos de Sócrates, I.6, 14, 11; III.5, 15, 2 y, especialmente, IV.8, 11, 4, donde "virtud" (*areté*) y *kalokagathía* son sinónimos.

[2] O "en tono de profecía" (*mantikós*). Sobre las expresiones "proféticas" de Sócrates (asociadas a su *daímon*), ver *Apología*, 40a; *Fedón*, 84e y 85b.

taba a Sócrates lo que no recordaba y cuando regresaba a casa corregía mis notas. Así es como he podido poner por escrito casi toda la conversación.

TERPSIÓN: Es cierto, ya te oí ese relato antes y aunque siempre estaba por pedirte que me lo mostraras, lo he aplazado hasta ahora. Pero, ¿qué nos impide relatarlo ahora pormenorizadamente? En cualquier caso, yo también necesito tomar un descanso, pues estoy llegando del campo.

EUCLIDES: Desde luego que yo mismo acompañé a 143b
Teeteto hasta Erineo,[3] de modo que de buena gana tomaría un descanso. Vamos, que el muchacho nos leerá mientras descansamos.

TERPSIÓN: Tienes razón.

EUCLIDES: Éste es el libro, Terpsión; en ese momento puse la conversación (*lógos*) por escrito del siguiente modo: Sócrates no la relata como me la relató, sino que dialoga con quienes me dijo que tuvo lugar el diálogo (dijo que con Teodoro, el geómetra, y con Teeteto). Ahora bien, lo hice para que en el escrito no se presentaran dificulta- 143c
des con locuciones en medio de los argumentos, como cuando Sócrates decía de sí mismo: "y decía yo" o "y dije yo", o cuando respecto de lo que se respondía decía "concordaba" o "discordaba". Es por eso que redacté la conversación para que él dialogara con ellos y suprimí ese tipo de expresiones.[4]

[3] Demo ático sobre el monte Cefiso, cerca de la ciudad de Eleusis.

[4] Sobre la técnica narrativa del *Teeteto*, ver Rotondaro, S., "Qualche osservazione sulla memoria in un dialogo-memoria",

TERPSIÓN: Euclides, no has hecho nada inconveniente.

EUCLIDES: Bien... ¡muchacho, toma el libro y lee!

SÓCRATES, TEODORO, TEETETO

143d SÓCRATES: Teodoro, si me preocupara más por los de Cirene, te preguntaría por los asuntos de esa ciudad y por sus habitantes: si algunos de los jóvenes de allí están interesados por la geometría o por alguna otra área del saber.[5] Por ahora, sin embargo, los tengo en menos estima que a los de aquí,[6] y estoy más ansioso por saber cuáles, de entre nuestros jóvenes, probablemente lleguen a ser ilustres. Esto es lo que, en la medida de mis posibilidades, investigo por mí mismo, e interrogo a otras personas con las que advierto que nuestros jóvenes desean relacionarse. Claro que
143e no son pocos –y con justicia– los que se relacionan contigo; sin duda eres digno de ello, no sólo por otras razones sino también por tu conocimiento de geometría. Así pues, si te encontraste con alguno que sea digno de mención, me agradaría enterarme de ello.

TEODORO: Sí, Sócrates, mucho vale la pena decirlo para mí y para ti oírlo, con qué tipo de joven me he encontrado entre los conciudadanos de uste-

---

en Casertano, G. (a cura di), *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002, pp. 216-45; véase también Introducción, 1.

5 La palabra en griego es *philosophía*.

6 Es decir, que a los atenienses.

des. Y si fuera buen mozo (*kalós*), mucho temería hablar de él, no sea que alguno crea que yo lo deseo.[7] Sin embargo, –y no te disgustes conmigo– no es buen mozo, sino que, por su nariz chata y sus ojos saltones, se parece a ti, aunque en él esas características son menos prominentes que en ti.[8] Desde luego que hablo sin reparos, y 144ª debes saber bien que, de cuantos encontré hasta ahora –y he tenido trato con muchísimas personas–, aún no vi a nadie que esté tan asombrosamente bien dotado por naturaleza. Pues tiene una facilidad para aprender que es difícil de encontrar en otro y, a su vez, se distingue por su docilidad; además de eso es valiente como ningún otro. Yo no creía que eso podría suceder, y

[7] Traduzco *kalós* por "buen mozo" para subrayar el matiz estético que el término tiene en este pasaje. Sin embargo, como se ve en 185e, Platón juega con la ambigüedad estético-moral de la palabra: Teeteto es *kalós* porque el que "habla o argumenta bella o noblemente" (*ho kalôs légon*) es "bello y bueno" (*kalòs kaì agathós*), o sea, es una persona "noble", "distinguida" o "meritoria" en sentido moral (ver 142b). Hay una escena muy similar a ésta en otro diálogo de Platón: Sócrates, de regreso a Atenas, le pregunta a su interlocutor Critias quién, entre los jóvenes que se acercan y que habían estado practicando gimnasia, se distingue en sabiduría y en belleza (*Cármides*, 153d). El muchacho talentoso y bien parecido es el joven Cármides (que da nombre al diálogo) y, como en la escena introductoria del *Teeteto*, es un joven que había estado practicando lucha en un gimnasio e impresiona (a jóvenes y adultos) tanto por su belleza como por su talento (ver *Cármides*, 154a-c con los comentarios de Dover, K. J., *Greek Homosexuality*, Cambridge –Massachusetts–, Harvard University Press, 1989 –1978[1]–, pp. 55-6). Más adelante Sócrates aclara que Cármides debe tener "un alma buena por naturaleza" y que eso es ser una persona "completamente bella y buena" (*Cármides*, 154e). Sobre la disposición erótica de Sócrates con los jóvenes bellos, ver Platón, *Banquete*, 216d.

[8] Sobre el aspecto y la actitud de Sócrates (feo y desenfadado) véase Platón, *Banquete*, 215b, donde se lo compara con los sátiros y silenos, cortejos de Dioniso.

no veo que suceda [en otros]. Por el contrario, los que son agudos, penetrantes y tienen buena memoria como éste,[9] en la mayor parte de los casos, tienen una inclinación a los estados de
144b iracundia y, como naves sin lastre, son por naturaleza más propensos a la locura que a la valentía. Y, a su vez, los más pesados son, en cierto modo, lentos cuando salen al encuentro de sus lecciones y están llenos de olvido. Este joven, en cambio, se encamina a sus lecciones e indagaciones con tanta placidez y sin tropiezos, y con tanta eficacia y docilidad –como un flujo de aceite que fluye sin hacer ruido–, que asombra el hecho de que, aun siendo de esa edad, lleve a cabo tales tareas de ese modo.

SÓCRATES: ¡Es una buena noticia! ¿Y de qué ciudadano es hijo?

TEODORO: He oído su nombre, pero no lo recuerdo.
144c Está en medio de esos jóvenes que se acercan; hace un momento él y algunos de sus compañeros se estaban untando con aceite fuera del estadio,[10] pero me parece que ahora dejaron de hacerlo y vienen hacia acá. Fíjate si lo conoces.

SÓCRATES: Sí, lo conozco, querido Teodoro, es el hijo de Eufronio de Sunio,[11] un hombre que es

[9] Teeteto reúne todas las características que, según Platón, debe tener el verdadero filósofo (al que en *República* identifica con el "perfecto guardián" de la ciudad): facilidad para aprender, agudeza, penetración mental, buena memoria y valentía (véase *República*, VI.487a; 490c; 494b; 503c, donde agrega la "magnificencia" –*megaloprépeia*– como una cualidad distintiva del filósofo).

[10] O pórtico de la palestra (*drómos*).

[11] Eufronio de Sunio, padre de Teeteto, es un acaudalado y distinguido ciudadano, de quien no sabemos mucho más que lo que cuenta Platón en este pasaje del *Teeteto*.

muy del tipo como el que tú describías de este joven, una persona muy reputada que además dejó una significativa fortuna. Ignoro, sin embargo, el nombre del jovencito (*meirákion*).[12]

TEODORO: Sócrates, su nombre es Teeteto; pero me 144d
parece que unos tutores han estado dilapidando su fortuna. A pesar de ello, también es admirable por su generosidad con el dinero, Sócrates.

SÓCRATES: Estás hablando de una persona extraordinaria (*gennikós*); pídele que venga a sentarse aquí a mi lado.

TEODORO: Bien: ¡Teeteto, ven aquí junto a Sócrates!

SÓCRATES: Muy bien, Teeteto, ven para que también yo pueda examinar atentamente por mí mismo cómo es mi rostro, pues Teodoro dice que me 144e
parezco a ti. Ahora bien, si cada uno de nosotros tuviera una lira y él dijera que están afinadas en el mismo tono, ¿le creeríamos enseguida o examinaríamos si lo dice como un músico?[13]

TEETETO: Lo examinaríamos de este modo.

SÓCRATES: ¿Y le creeríamos si descubriéramos que es un músico, pero si descubriéramos que no lo es no le creeríamos?

12 Según Platón, el *meirákion* es un jovencito que debe ubicarse entre el niño (*paîs*) y el varón (*anér*; ver *República*, VI.497-498a). Sin embargo, en *Teeteto* el personaje Sócrates llama a Teeteto indistintamente "jovencito" (*meirákion*; 142c6; 143e5; 144c8; 146b) y "niño" (o "hijo", *paîs*: 145d4; 151d4; 151e4; 156a2; 162d3). Sobre este asunto véase Mele, A., "Il *Teeteto* platonico tra storia e finzione letteraria", en Casertano, G. (a cura di), *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002, especialmente pp. 250-2.

13 Es decir, como un técnico, alguien que tiene una competencia profesional en un área determinada (en este caso la música) del saber, es decir como alguien que *sabe* de música.

TEETETO: Así es.

145a SÓCRATES: Al menos ahora, pienso, si nos interesa el parecido de nuestros rostros, tenemos que examinar si lo dice como quien sabe de pintura o no.

TEETETO: Así me parece.

SÓCRATES: Pero entonces, ¿Teodoro es pintor?

TEETETO: Al menos hasta donde yo sé, no lo es.

SÓCRATES: ¿Y tampoco es geómetra?

TEETETO: Sí, Sócrates, sí lo es.

SÓCRATES: ¿Y no sabe de astronomía, de cálculo, de música y de todo lo tiene que ver con la educación?

TEETETO: Me parece que sí.

SÓCRATES: Por lo tanto, si dice que nosotros nos parecemos en algo de nuestro cuerpo –ya sea que nos elogie o nos reproche en algo–, no vale la pena que le prestemos mucha atención.[14]

TEETETO: Tal vez no...

145b SÓCRATES: ¿Y qué sucedería si elogiara el alma de uno de nosotros en relación no sólo con su virtud (*areté*) sino también con su sabiduría (*sophía*)? ¿Es que acaso no le sería valioso al que escucha tal elogio esforzarse por examinar atentamente al que está siendo elogiado, y a éste mostrarse bien dispuesto [a tal examen]?

TEETETO: Por supuesto que sí, Sócrates.

SÓCRATES: Pues bien, querido Teeteto, es el momento de que te muestres a ti mismo y de que yo te examine. Sábete bien que Teodoro elogió a muchas personas ante mí, y que lo hizo no sólo con

[14] O sea, el juicio de Teodoro vale si tiene algún fundamento, es decir, si presupone una forma de conocimiento.

extranjeros sino también con ciudadanos atenienses, aunque a nadie elogió nunca como hace un momento lo hizo contigo.

TEETETO: Sócrates, eso sería bueno, pero fíjate que no lo haya estado diciendo en broma. 145c

SÓCRATES: Ése no es el modo de ser de Teodoro. Pero no te rehúses a lo acordado alegando que lo decía en broma, para que él no se vea forzado a dar su testimonio –pues de cualquier modo nadie lo acusaría de perjurio–, sino que ten confianza y manténte firme en nuestro acuerdo.

TEETETO: Si te parece, así hay que hacerlo.

SÓCRATES: Entonces dime, ¿estás aprendiendo algo de geometría de Teodoro?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y también aprendes algo de astronomía, 145d armonía y cálculo?

TEETETO: Sí, sin duda me esfuerzo en ello.

SÓCRATES: También yo, hijo mío, aprendo no sólo de él, sino también de los demás que creo que entienden esas materias. No obstante, aunque estoy conforme en lo demás respecto de esas cosas, me encuentro perplejo (*aporeîn*) en un pequeño detalle que tengo que examinar contigo y con los que están aquí.[15] Dime, aprender, ¿no es llegar a ser más sabio en relación con lo que uno aprende?

15 La capacidad de Sócrates de dejar perplejos a sus interlocutores y de estar perplejo él mismo es proverbial en los diálogos de Platón (ver *Apología*, 23d; *Lisis*, 216c; *Laques*, 194c, 196b, 200e; *Cármides*, 169c-d; *Protágoras*, 324d-e; *Menón*, 79e-80a; 80c-d). Dicha perplejidad, tal como es descripta por el personaje Menón en el diálogo homónimo, consiste en una especie de atontamiento mental y de palabra, que hace que el interrogado entre en una especie de "vértigo" o "aturdimiento", como dice explícitamente el personaje Teeteto en nuestro diálogo (ver abajo 155c10).

TEETETO: Desde luego que sí.

SÓCRATES: Pero los sabios, al menos así lo creo yo, son sabios (*sophoí*) debido a su sabiduría (*sophía*).

TEETETO: Sí.

145e SÓCRATES: Y eso, ¿difiere en algo del saber (*epistéme*)?

TEETETO: ¿Qué cosa?

SÓCRATES: La sabiduría. ¿O no somos también sabios (*sophoí*) en aquello que precisamente sabemos (*epistémones*)?

TEETETO: Por supuesto que lo somos.

SÓCRATES: ¿No son lo mismo, por tanto, el saber (*epistéme*) y la sabiduría (*sophía*)?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Ahora bien, es en eso mismo en lo que me encuentro perplejo y no soy capaz de comprender suficientemente por mí mismo qué es el

146a saber. Y bien, ¿podemos decirlo? ¿Qué dicen ustedes? ¿Quién de nosotros responderá primero? Si alguien se equivoca y se sigue equivocando "es el burro que se va a sentar", como dicen los niños cuando juegan a la pelota. Pero quien quede libre de equivocación, será nuestro soberano y podrá ordenar que respondamos a lo que quiera. ¿Por qué callan?[16] Teodoro, ¿no será que es-

[16] No es extraño que los interlocutores de Sócrates, que conocen sus habilidades *dialécticas* (no sofísticas), prefieran quedarse callados. La idea es la siguiente: únicamente podrá ordenar a los demás que respondan sus preguntas quien esté libre de error. Sócrates habitualmente hace preguntas, no afirmaciones positivas, con lo cual es el único que no formula un *lógos* y, por ende, es el único que no está sujeto al error (la idea implícita es que cualquier *lógos* es potencialmente refutable; sobre este punto véase la Introducción, 2). O sea, cualquiera que se atreva a res-

toy siendo rudo a causa de mi amor a los argumentos (*philología*) y que me afano en hacernos dialogar (*dialégesthai*) y en que nos volvamos amigos y sociables unos con otros?

TEODORO: No Sócrates, tal cosa no sería ruda en lo más mínimo; pide a uno de estos jovencitos que 146b
te responda, pues yo no estoy acostumbrado a este tipo de discusión (diálektos) y además ya no tengo edad para acostumbrarme. A ellos, en cambio, no sólo les convendría hacerlo sino que incluso podrían hacer un enorme progreso, pues en realidad la juventud es capaz de progresar en todo. Así que sigue como comenzaste, no dejes ir a Teeteto e interrógalo.

SÓCRATES: Teeteto, estás escuchando lo que dice Teodoro, de quien, creo yo, tú no estarás dispuesto 146c

---

ponder a las preguntas de Sócrates, se arriesga a ser refutado y, aparentemente, a hacer el ridículo ante los demás. Pero ser refutado no debe interpretarse como una afrenta; por el contrario, en el enfoque socrático-platónico es lo que garantiza que uno pueda revisar la propia tesis sobre un tema y, si fuera necesario, corregirla (ver Platón, *Gorgias*, 458a2-b1: "¿Qué clase de persona soy? Uno de aquellos que se alegra de ser refutado si está diciendo una falsedad; y me alegro de refutar a alguien que esté diciendo lo que es falso, pero no estaría menos contento de ser refutado que de refutar. Pues *pienso que ser refutado es un gran bien*, por cuanto es mejor ser aliviado de un mal mayor uno mismo que aliviar a otro. Pues no hay mayor mal para el hombre que una creencia falsa acerca de los asuntos que estamos discutiendo"). Por eso el personaje Sócrates aclara enseguida en nuestro diálogo que la técnica de la conversación que se utilizará será el diálogo, que implica un esfuerzo conjunto por encontrar la verdad, no ganar la discusión por el solo hecho de ganarla. O sea, no se trata del modo de argumentación sofístico, consistente en probarse el uno al otro en una contienda cuyo único fin es ver qué argumento resulta incólume luego de una batalla verbal. Lo que importa en un genuino diálogo filosófico es mantener la coherencia de los argumentos y ser capaz de revisar una posición si el examen dialéctico así lo requiere (ver 154d-e).

a desconfiar; además, no está permitido desobedecer en tales asuntos a un hombre sabio cuando está dando instrucciones a uno más joven. ¡Vamos, sé bueno y respóndeme con nobleza! ¿Qué te parece que es el saber?

TEETETO: Sócrates, tengo que hacerlo porque ustedes me lo piden y, de todos modos, si me equivoco en algo, ustedes me corregirán.

SÓCRATES: Por supuesto que lo haremos... ¡si es que efectivamente somos capaces de hacerlo!

TEETETO: Pues bien, me parece que "saberes" (*epistêmai*) es lo que uno podría aprender de Teodoro, no sólo geometría sino también los saberes que hace
146d un momento tú enumeraste;[17] y también la zapatería, e incluso las demás artes[18] de los artesanos: todas y cada una de ellas no son más que "saber".

SÓCRATES: Amigo mío, ¡qué noble y generosa respuesta! Pues, aunque se te pidió una sola cosa, diste muchas y complejas, en vez de una sencilla.[19]

17 O sea, la astronomía, el cálculo y la música (ver 145a8-9).

18 "Artes" traduce *tékhnai* (singular *tékhne*); el término griego se refiere a cualquier técnica o habilidad profesional que supone un cierto saber o conocimiento experto.

19 El pasaje es muy intenso y la ironía muy fuerte: la única cosa que se le pidió a Teeteto es que diga qué es el saber. Lo que se le pidió es la definición de saber, la cual debe incluir las múltiples instancias de saber: los saberes son muchos y de diversas clases, pero todos ellos tienen una única e idéntica forma o aspecto, por la cual todos son saberes. Sócrates, entonces, no pregunta por la multitud de saberes (ejemplificados en las múltiples artes o saberes profesionales), sino por el *eîdos* único e idéntico que hace que podamos reconocer como saberes a la pluralidad de casos o ejemplos de saber (ver también Platón, *Menón*, 72c y 73c-e y *Eutifrón*, 5c-d). Teeteto ha dado una respuesta compleja porque ha hecho una enumeración de varios casos que pueden identificarse con el saber, pero hablar de "saberes" no es decir qué es *el* saber. Una definición es, entonces, una entidad lingüística aseverativa que expresa la "forma" (*eîdos*) de algo, aque-

TEETETO: Sócrates, ¿qué quieres decir con eso?[20]

SÓCRATES: Tal vez nada; no obstante, voy a decirte lo que creo. Cuando dices "zapatería", ¿te refieres a otra cosa que al saber que tiene que ver con la fabricación de zapatos?

TEETETO: No.

SÓCRATES: ¿Y qué sucede cuando dices "carpintería"? ¿Te refieres a algo diferente que el saber que tiene que ver con la fabricación de artefactos de madera? 146e

TEETETO: No, tampoco me refiero a otra cosa.

SÓCRATES: ¿No es cierto que en ambos casos estás definiendo aquello de lo cual cada una de las dos artes es un saber?[21]

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Sin embargo, Teeteto, no fue eso lo que se te preguntó, es decir, de qué cosas hay "saber", ni cuántas clases [de saber] hay. En efecto, no te preguntamos porque queríamos enumerarlos, sino porque queríamos conocer qué es el saber mismo. ¿O es que no estoy diciendo nada significativo?

TEETETO: Sí, tienes toda la razón.

SÓCRATES: Entonces, examina también lo siguiente: si alguien nos preguntara por algo trivial y cotidiano, como qué es el barro, y le respondiéra- 147a

---

llo por lo cual una pluralidad de ejemplos particulares pueden ser identificados como teniendo una propiedad determinada y no otra cualquiera.

[20] Como en otros diálogos de Platón (ver *Menón*, 72c-d), el interrogado (en este caso Teeteto) no entiende la naturaleza de la pregunta de Sócrates.

[21] O sea, el objeto propio del arte o habilidad profesional (*tékhne*).

mos que "es el barro de los alfareros, el barro de los que construyen hornos o el barro de los que hacen ladrillos", ¿no haríamos el ridículo?

TEETETO: Tal vez...

SÓCRATES: En primer lugar, si creyéramos que el que nos está preguntando comprende [algo] a partir de nuestra respuesta cuando le respondemos "ba-
147b rro", y agregamos "el de los que hacen maniquíes" o el de cualquier otro de los artesanos[, sería ridículo]. ¿O crees que uno puede comprender el nombre de algo si no sabe qué es?[22]

TEETETO: No, de ningún modo.

SÓCRATES: Por consiguiente, el que no sabe [qué es] "saber", tampoco comprende "saber que se refiere a los zapatos".

TEETETO: Por supuesto que no.

SÓCRATES: Por lo tanto, quien ignore [qué es] el saber, no comprenderá la zapatería ni ningún otro arte.

TEETETO: Así es.

SÓCRATES: Consiguientemente, si cuando a uno se le pregunta "¿qué es el saber?" responde dando el nombre de un arte, la respuesta es ridícula.[23]

[22] En este pasaje Platón parece estar sugiriendo que uno no puede tener conocimiento de algo si no conoce al mismo tiempo la definición de ese algo, pues si "conoce" algo sin poseer su correcta definición, lo que tiene es, en el mejor de los casos, una "creencia u opinión verdadera" (ésta es la segunda definición de saber o conocimiento –*epistéme*; ver 187b–, que Platón también rechaza). El añadido de una restricción del tipo "de algo" (como el barro de los que hacen maniquíes) no aclara el significado de la expresión base a la que dicho añadido se aplica. Ese añadido da la falsa impresión de que la expresión es más fácilmente comprensible cuando se sustituye una explicación situada en el plano semántico (o sea, una definición) por una simple ejemplificación.

[23] Porque no se puede comprender el nombre de algo si no se sabe qué es.

Pues si responde [haciendo referencia] al "saber de algo", no [está respondiendo] a lo que se le preguntó.[24] 147c

TEETETO: Así parece.

SÓCRATES: En segundo lugar, a pesar de ser posible responder con sencillez y brevedad, se recorre un camino interminable. Por ejemplo, en la pregunta sobre el barro es más sencillo y simple decir que "barro será tierra mezclada con líquido", y dejar de lado el "de quién".[25]

TEETETO: Sócrates, ahora, puesto así, parece fácil. Sin embargo, parece que me preguntas lo que hace un momento se nos presentó, a mí y a tu tocayo Sócrates aquí presente,[26] mientras dialogábamos. 147d

SÓCRATES: ¿Qué tipo de pregunta, Teeteto?

TEETETO: Teodoro, aquí presente, nos hizo un diagrama de las potencias y [nos mostró] que las de tres y de cinco pies no son conmensurables en longitud con la de un pie. Y siguió así, tomando una por una, hasta que llegó a la de diecisiete pies y, por alguna razón, se detuvo en ella. Pues bien, a nosotros se nos presentó algo de este ti-

[24] O sea, toda habilidad profesional (como zapatería, carpintería, etc., o sea, toda *téchne*) es "saber" (pues presupone una forma de saber profesional), pero no todo conocimiento o saber es ese conocimiento especializado.

[25] Es decir, basta con responder "tierra mezclada con líquido" sin aclarar que se trata de la tierra mezclada con líquido "de los alfareros, de los que construyen hornos o hacen ladrillos".

[26] Se trata de "Sócrates el joven", miembro de la Academia platónica que enseñó en ella durante el segundo viaje de Platón a Sicilia. Este Sócrates es también mencionado por Platón en *Sofista*, 218b. Véase Lasserre, F., *De Léodamas de Thasos à Philippe d' Oponte. Témoignages et fragments*, Napoli, Bibliopolis, 1987, pp. 503 ss.

po: puesto que las potencias parecían infinitas en número, podríamos tratar de reunirlas en una
147e unidad, con la cual podríamos nombrar todas estas potencias.[27]

SÓCRATES: ¿Es que acaso ustedes han descubierto algo de ese tipo?

TEETETO: Me parece que lo hemos hecho, pero examínalo también tú.

SÓCRATES: Habla.

TEETETO: Dividimos todos los números en dos clases.[28] El número que resulta de multiplicarlo por sí mismo[29] lo comparamos con un cuadrado en cuanto a su figura, y lo llamamos "cuadrado" y "equilátero".

SÓCRATES: Van bien...

TEETETO: Así pues, los números intermedios a éste,
148a entre los que se encuentran el tres, el cinco y cualquier otro número que no pueda derivarse de multiplicarlo por sí mismo, sino de la multiplicación de un número mayor por uno menor o de uno menor por uno mayor, siempre contienen un lado mayor y otro menor. A su vez, lo

[27] Teodoro demostró la irracionalidad matemática de las "potencias" o raíces cuadradas (de los números que van de 3 a 17); el ejemplo de las matemáticas y de su método es útil para mostrar que es posible reunir una multiplicidad bajo una sola forma o clase, que es lo que requiere toda definición correcta. Ver 148d y 162e.

[28] Teeteto distingue los números enteros en dos clases (cuadrados y rectangulares) y los hace corresponder con los cuadrados y rectángulos, respectivamente. Los lados de los números cuadrados resultan conmensurables con la unidad de medida tomada; los de los rectangulares, en cambio, son inconmensurables con dicha unidad de medida. Teeteto llama "extensión" a los números cuadrados y "potencias" (o sea, "raíces cuadradas") a los rectangulares.

[29] Es decir, de elevarlo al cuadrado.

comparamos con una figura rectangular y lo llamamos "número rectangular".[30]

SÓCRATES: Excelente; ¿y qué han hecho después?

TEETETO: Hemos definido como "longitud" (*mêkos*) todas las líneas que producen en un cuadrado un número equilátero y plano, y las líneas que [constituyen en un cuadrado un número] "rec- 148b
tángulo" como "potencias" (*dynámeis*), porque, aunque no son conmensurables en longitud con las primeras, sí lo son con las [figuras] planas que pueden [formar]. Y respecto de los sólidos hay otra distinción de este tipo.

SÓCRATES: ¡Excelente, muchachos! Es por eso que me parece que Teodoro no va a estar sujeto a la acusación de prestar falso testimonio.[31]

TEETETO: Sócrates, sin duda yo no sería capaz de responder lo que preguntas sobre el saber tal como lo estoy haciendo sobre la longitud y la potencia, y desde luego me parece que tú estás investi-
gando algo de aquella índole, de modo que Teo- 148c
doro vuelve a parecer un mentiroso.

SÓCRATES: ¿Por qué? Supongamos que él te elogiara como corredor y afirmara que no se ha encontrado con ningún joven tan bien dotado para la carrera como tú; ¿crees que estaría haciendo un elogio menos verdadero si alguien, que está en la

[30] Es decir, un número que se compone de dos factores diferentes: (32 = 4 x 8), opuesto a "número cuadrado" (144 = 12 x 12; 9 = 3 x 3; 16 = 4 x 4).

[31] Teodoro había hablado de Teeteto como de un joven talentoso y brillante (144a); en 145b Teeteto sugiere que puede haber estado bromeando, pero la exposición matemática que éste acaba de hacer es suficiente para que Sócrates concuerde en que no podría acusarse a Teodoro de perjurio (145c) cuando se refería a Teeteto como a un joven talentoso.

plenitud de sus fuerzas y es más veloz, te venciera en la carrera?

TEETETO: No, no lo creo.

SÓCRATES: Sin embargo, ¿crees que el saber es algo insignificante de averiguar, como lo que hace un momento te estaba diciendo, y no una de las cosas más significativas en todo sentido?

TEETETO: ¡No, por Zeus! Lo considero una de las cosas más significativas.

SÓCRATES: Pues entonces confía en ti mismo y pien-
148d sa que Teodoro decía algo de importancia; esfuérzate en ello de cualquier modo que te sea posible y también en lo demás, de manera que seas capaz de obtener una definición (*lógos*) de qué es el saber.

TEETETO: Sócrates, gracias a mi esfuerzo se aclarará.

SÓCRATES: Adelante, pues –ya que hace un momento nos serviste apropiadamente de guía– e intenta imitar tu respuesta sobre las potencias: tal como las reuniste bajo una sola forma (*eîdos*), aunque eran muchas, así también tienes que dar cuenta con una sola definición de los múltiples saberes (*epistêmai*).[32]

32 Sócrates está preguntando por la definición de conocimiento o saber (*epistéme*), no por los casos particulares de saber (como el saber del zapatero que hace que uno pueda decir con propiedad que alguien es zapatero); una definición correcta no consiste en la mera enumeración de ejemplos o casos particulares (como en el ejemplo del barro mencionado en 147a-c), sino en reunir bajo una sola forma (o "clase", *eîdos*) una multiplicidad de individuos o casos particulares que satisfacen la propiedad "ser *x*", siendo *x* aquello por lo que se pregunta. Es el mismo caso del diálogo *Menón*: si la pregunta es "¿qué es la virtud", la respuesta no puede ser "una es la del hombre, otra la de la mujer y otra la del niño", pues aunque las virtudes son múltiples y de todo tipo, tienen una forma única e idéntica por la cual son virtu-

TEETETO: Sócrates, sábete bien que muchas veces in- 148e
tenté examinarlo a medida que oía las preguntas que planteabas. Pero no hay duda de que ni siquiera yo mismo soy capaz de persuadirme a mí mismo de que estoy diciendo algo que sea lo suficientemente valioso, ni tampoco he sido capaz de oír a otra persona que responda del modo en que tú lo exiges. Por otra parte, es claro que tampoco he dejado de interesarme en ello.

SÓCRATES: ¡Querido Teeteto, no hay duda de que es porque estás experimentando los dolores de parto, pues no eres estéril, sino que estás encinto![33]

TEETETO: No lo sé, Sócrates, digo lo que he experimentado.

SÓCRATES: Y ahora, mi gracioso amigo, ¿quieres de- 149a
cir que no has oído que yo soy hijo de Fenareta, una muy noble e imponente partera?[34]

TEETETO: Sí, ya lo oí...

---

des (*Menón*, 72c). O sea, la respuesta a la pregunta "¿qué es *x*" debe ser un enunciado que describa aquello por lo cual (la "esencia" –*ousía*– según *Menón*, 72b) la multiplicidad de disciplinas profesionales (que presuponen un saber o conocimiento) son tales disciplinas.

33 Sobre la analogía de la parturienta para referirse al estado en que se encuentra el que está experimentando un proceso de aprendizaje, véase Sedley, D., *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's* Theaetetus, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 8-13. Probablemente, el indicio que tiene Sócrates de que Teeteto "está encinto" es el hecho de que éste reconoce su incapacidad de responder apropiadamente a lo que se pregunta. Dicho de otro modo, Teeteto reconoce que no sabe y ese reconocimiento constituye el primer paso hacia el saber: no creer saber lo que en realidad no se sabe (ver 210c).

34 A partir de aquí (y hasta 151d) se inicia una breve digresión sobre el arte mayéutica de Sócrates. Fenareta en griego significa "la que muestra o da a luz la virtud".

SÓCRATES: ¿Acaso también has oído que practico el mismo arte?

TEETETO: No, no lo he oído.

SÓCRATES: Debes saber que es así, pero no se lo cuentes a los demás, pues aunque poseo este arte, amigo mío, lo he mantenido en secreto. Y dado que algunos lo ignoran, no dicen eso sobre mí, sino que dicen que soy el más extravagante (*atopótatos*)[35] y hago que los hombres queden perplejos (*aporeîn*).[36] ¿También has oído eso?

149b TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Ahora bien, ¿te explico la razón de ello?

TEETETO: Sí, por supuesto.

SÓCRATES: Ten en cuenta, entonces, lo que por lo general ocurre con las parteras y fácilmente comprenderás lo que me propongo. Pues sabes que ninguna partera hace parir a otras mujeres cuando ella misma está encinta y puede dar a luz, sino cuando ya son incapaces de parir.[37]

TEETETO: Sí, por cierto.

SÓCRATES: Dicen que Ártemis es la responsable de esto porque, aunque no tuvo hijos, es la patrona

149c de los nacimientos.[38] Así es que no concedió la

35 Sobre la "extravagancia" o "rareza" (*atopía*) de Sócrates, véase Platón, *Banquete*, 221d-222a. No sólo la actitud socrática resulta extravagante o rara a sus interlocutores, sino también sus posiciones filosóficas (ver Platón, *Gorgias*, 449d; 473a; 480e).

36 Ver nota 15.

37 Es un sutil modo de decir que él no sabe o que él mismo no parirá ningún saber o conocimiento y que por eso, al igual que una partera, ayudará a hacer parir (un conocimiento) a su interlocutor sin que ello implique tener de antemano ese saber o conocimiento.

38 Ártemis, hija de Leto y Zeus y hermana de Apolo, ayudó a traer al mundo a su hermano. Permaneció siempre virgen y se complace únicamente en la caza; es la patrona de los nacimien-

capacidad de hacer parir (*maieúesthai*) a las mujeres estériles –porque la naturaleza humana es demasiado frágil para adquirir un arte en aquello en lo cual es inexperta–,[39] sino que la asignó a las que, debido a su edad, son estériles, de modo de honrar su propia semejanza.

TEETETO: Es probable.

SÓCRATES: ¿Y no es no sólo probable sino también necesario que las parteras conozcan mejor que nadie a las mujeres que están embarazas y a las que no lo están?

TEETETO: Desde luego que sí.

SÓCRATES: Más aún, las parteras pueden suministrar drogas, pronunciar conjuros, y no sólo aliviar los dolores, sino, si lo desean, hacerlos más suaves, ¿no? ¿Y también pueden hacer que las mujeres que están teniendo un parto difícil paran y, si les parece que es mejor[40] hacerlas abortar, las hacen abortar? 149d

TEETETO: Sí, así es.

SÓCRATES: ¿Pero es que acaso todavía no has advertido que también son las más hábiles casamenteras por cuanto son las que más saben qué tipo de mujer debe unirse con qué tipo de hombre para parir los mejores hijos?

---

tos porque es ella quien ayuda a las mujeres a que tengan un parto exitoso. Su más célebre santuario fue el de Éfeso, donde era honrada como diosa de la fertilidad. Véase Homero, *Ilíada*, XXI.470-507; Hesíodo, *Teogonía*, 918.

39 Platón parece estar señalando la imposibilidad que tiene el ser humano de acceder a las cosas si no es a través de lo sensible; no tiene ninguna importancia que en este pasaje diga *tékhne* y no *epistéme*, pues una *tékhne* (arte, técnica) es ya una forma de conocimiento experto o profesional.

40 En 149d3 sigo la lectura de Madvig: *ámeinon*.

TEETETO: ¡No, eso lo ignoro por completo!

SÓCRATES: Debes saber, sin embargo, que están más
149e orgullosas de esto que de cortar el cordón umbilical. Considera entonces lo siguiente: ¿crees que el cuidado y la cosecha de los frutos procedentes de la tierra, y además el conocimiento del tipo de tierra en el que hay que sembrar una planta o una semilla, corresponden al mismo arte o a uno diferente?

TEETETO: Corresponden al mismo.

SÓCRATES: Y en lo que se refiere a la mujer, amigo, ¿crees que haya un arte que corresponde a su cuidado y otro a su siembra?

TEETETO: No me parece probable que lo haya.

150a SÓCRATES: Pues no los hay, pero a causa de la ilícita y grotesca unión entre hombre y mujer –que, claro está, se llama "proxenetismo" (*proagogía*)–[41] las parteras evitan incluso el casamiento, porque como son respetables y temen caer en aquella acusación debido a esta [ocupación], no hay duda de que son las parteras las únicas personas a las que realmente corresponde efectuar los casamientos correctos.

TEETETO: Así parece.

SÓCRATES: Pues bien, de tal magnitud es la tarea de las parteras, aunque, con todo, es menor que la
150b mía. Pues no corresponde a las mujeres parir a veces [vástagos] imaginarios, y otras veces ver-

[41] El vocablo griego *proagogía* puede traducirse por "prostitución" o por "proxenetismo". He preferido este último término porque, si se opta por el otro, se oscurece el sentido de la indicación de Platón: lo que las parteras quieren evitar es el oficio de casamenteras entendido como oficio ilegal de conseguir beneficios a partir de la prostitución de otra persona.

daderos vástagos, una distinción que no es fácil de hacer. Pues si lo fuera, la tarea más importante y más noble de las parteras sería discernir lo que es verdadero de lo que no lo es. ¿No lo crees así?

TEETETO: Sí, lo creo.

SÓCRATES: Sin embargo, mi arte de hacer parir (*maieúsis*) tiene, en lo demás, lo que tiene el de ellas, pero se diferencia en que hace parir (*maieúesthai*) a los varones, no a las mujeres, y en que examina las almas de los que dan a luz, no sus cuerpos. Lo más importante de mi arte es que es capaz de poner a prueba, por cualquier medio, si la mente del joven engendra una imagen y una falsedad, o algo fecundo y verdadero. Ello es así porque tengo la misma característica que las parteras: soy estéril en sabiduría, cosa que también muchos ya me reprocharon, a saber, que interrogo a los demás, pero yo mismo no afirmo nada acerca de nada, por no tener nada sabio [que decir], y lo que me reprochan es cierto.[42] La causa de esto es la siguiente: el dios me obliga a hacer parir (*maieúesthai*), pero a mí me impide engendrar. Así resulta que yo mismo no soy sabio en absoluto,[43] ni tengo ningún descubrimiento tal que se haya

150c

150d

[42] Sobre este reproche, ver Platón, *República*, I.336c-d; 337a; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV.4.9.

[43] Sedley, *op. cit.*, p. 31, n. 55, piensa que el giro *ou pánu ti sophós* debe traducirse por "no enteramente sabio", no por el habitual "no soy sabio en absoluto" (ver también Sedley, D., "Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus*", en Gill, C.-McCabe, M. M. (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 98, donde ofrece una justificación de su interpretación como lingüísticamente correcta). Sin embargo, el hecho de que Sócrates reconozca poco antes que es estéril en sa-

convertido en vástago de mi propia alma. Algunos de los que se relacionan conmigo, en cambio, al principio también parecen muy ignorantes; pero a medida que nuestra relación avanza, todos a los que el dios se lo permite progresan asombrosamente, como les parece no sólo a ellos mismos, sino también a los demás. Y es obvio que jamás aprenden nada de mí, sino que ellos por sí mismos descubren y dan a luz mu-
150e chas cosas nobles. Pero los responsables del parto somos el dios y también yo. Esto es manifiesto por lo siguiente: muchos que todavía ignoraban esto y se hacían responsables a sí mismos, me despreciaron y, ya sea que ellos mismos pensaran que debían proceder así o ya sea que otros los hubieran persuadido, se retiraron antes de lo debido. Y al retirarse, arruinaron lo que quedaba a causa de una mala compañía y destruyeron lo que habían parido gracias a mí por una mala crianza,[44] porque hicieron más caso a

---

biduría y que no tiene nada sabio (en *Apología*, 21b declara que no tiene conciencia en absoluto de ser sabio) me hace pensar que hay que preferir la traducción tradicional. A favor de la lectura de Sedley, sin embargo, está el hecho de que Sócrates hace explícito que no sabe nada, a no ser algo "insignificante" que consiste en tomar un argumento de otra persona que sea sabia y aceptarlo como merece (161b), y que afirma poseer y practicar el arte de la mayéutica (149a; 150b-c); y la mayéutica, como cualquier otro arte, es una forma de conocimiento.

[44] Por "una mala crianza" o "por alimentarse mal" (*kakôs tréphontes*) en el sentido de "educarse" o "formarse" mal. A tal punto considera Platón que es importante este tipo de "alimento" o crianza que en el contexto de la discusión de la condición o disposición natural que deben tener los custodios de la ciudad llega a decir: "una crianza (*trophê*) y una educación (*paídeusis*) buena, si se las preserva, *producen* buenas naturalezas" (ver *República*, IV.424a6-7).

lo falso y a lo imaginario que a lo verdadero y terminó por parecerles, tanto a sí mismos como a los demás, que eran ignorantes. Uno de ellos fue 151a
Arístides, hijo de Lisímaco, y otros muchos. Cuando necesitan de mi compañía, regresan de nuevo y hacen cosas sorprendentes; y el signo divino (*daimónion*) que se me presenta impide que me relacione con algunos.[45] Con otros, en cambio, me lo permite y éstos vuelven a hacer progresos. Es claro que a los que se relacionan conmigo también les pasa lo mismo que a las mujeres que dan a luz, pues sufren dolores de parto y están llenos de perplejidad, de noche y de día, mucho más que aquéllas.[46] Mi arte, sin em- 151b
bargo, es capaz no sólo de dar lugar a este dolor sino también de hacerlo cesar; así es como se encuentran ésos. Pero hay algunos, Teeteto, que no me parece que, de algún modo, puedan quedar encintos; y una vez que he advertido que no precisan nada de mí, con mi mejor buena disposición les concierto un encuentro y, con la ayuda del dios, conjeturo de un modo bastante adecuado de qué relaciones podrían sacar provecho. A muchos de ellos se los he enviado a Pródico,[47] y

45 Sobre el signo divino que conduce la "misión de Sócrates", véase Platón, *Apología*, 29d-30a, con los comentarios de Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. esp. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1974 (3ª reimpr.), pp. 415-7.

46 Ver nota 15.

47 Sofista oriundo de Ceos, isla de las Cícadas, cuyo nacimiento se ubica alrededor del 460 a.C. Se cuenta que Sócrates tomó lecciones con él, de quien habría tomado el arte de la sinonimia (ver Platón, *Menón*, 96d y *Protágoras*, 341a). Por lo general, Platón lo presenta como un sabio respetable (ver *Crátilo*, 384b;

a muchos otros a otros hombres que son sabios y divinos. Excelente amigo, he extendido este relato porque sospecho que tú, como tú mismo crees, estás sufriendo dolores de parto, como si
151c estuvieras encinto. Entrégate a mí, entonces, como quien se entrega a una partera –pues yo mismo soy hijo de una partera– y dispónte a responder, en la medida que te sea posible, lo que te pregunte. Pues bien, si mientras estoy examinando algo de lo que digas considero que hay algo imaginario o falso y, consecuentemente, lo aparto y lo desecho, no te irrites como las primerizas con los niños. Pues ya muchos, admirable amigo, se dispusieron de un modo tal en mi contra que, cuando los apartaba de un desvarío suyo, sencillamente estaban decididos a morderme.[48] Y no creen que yo hago esto con buena voluntad, ya que están lejos de saber que
151d no hay dios que tenga mala voluntad con los hombres, y que yo no hago nada semejante con mala intención (*dysnoía*), y que de ningún mo-

Protágoras, 337a-c; *Eutidemo*, 277e ss.). En este pasaje del *Teeteto* el sentido de la mención de Pródico es, probablemente, el siguiente: como Sócrates no sabe, no puede dar información; su tarea consiste, en realidad, en extraer el conocimiento que ya está presente en la persona que "está encinta" y está siendo examinada; es por eso que a los que son estériles y no están encintos los envía a Pródico, un sofista que, como todo sofista, declara suministrar información o conocimientos, no extraerlos. En 148e es sugerente el hecho de que el reconocimiento de Teeteto de no estar diciendo nada significativo (pero no por ello desinteresarse del asunto) es para Sócrates una clara señal de que no es estéril, sino que está encinto. El reconocimiento de la propia ignorancia constituye el primer paso en dirección de la sabiduría.

[48] Sobre la mala disposición de la gente con Sócrates, véase Platón, *Apología*, 18b-19a.

do se me permite conceder una falsedad u obscurecer una verdad. Por lo tanto, Teeteto, vuelve a intentar decir desde el principio qué es el saber (*epistéme*) y jamás me digas que no puedes, pues, si el dios lo quiere y te comportas como un hombre, podrás hacerlo.

TEETETO: ¡Pero Sócrates, si uno recibe tal exhortación de tu parte, sería vergonzoso que no se esforzara todo lo posible por decir lo que pudiera! Pues bien, me parece que el que sabe algo siente 151e
aquello que sabe y, al parecer por ahora, el saber no es más que sensación (*aísthesis*).

SÓCRATES: Hijo, ¡has dado una buena y valiosa [caracterización del saber]! Sin duda hay que hablar con esa claridad. Pero vamos, examinémoslo conjuntamente, de modo de establecer si se trata de una [tesis] fecunda o estéril. El saber, dices, es sensación, ¿no?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Parece que no has dado una explicación (*lógos*) vulgar de "saber", sino la que también so- 152a
lía dar Protágoras,[49] quien ha dicho lo mismo aunque de otro modo, pues sostiene que el hombre es "medida de todas las cosas, de las que

[49] Uno de los dos grandes sofistas del siglo V a.C. (junto con Gorgias); nació en la ciudad de Abdera y ejerció su oficio durante al menos cuarenta años. Según las crónicas antiguas, tuvo una vasta producción filosófica, de la cual solamente conservamos unos pocos fragmentos (uno de los cuales es la célebre sentencia citada por Platón en este pasaje de nuestro diálogo: "El hombre es medida de todas las cosas..."). En el *Teeteto* Protágoras tiene, junto con Heráclito, un papel protagónico, aunque no puede atribuírsele a él todo lo que Platón le atribuye en el texto.

son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son".[50] Por supuesto que lo has leído, ¿no?

TEETETO: Sí, lo he leído y con frecuencia.

SÓCRATES: ¿Y no está diciendo algo así como que las cosas particulares son para mí tal como me (a)parecen, y que para ti son tal como se te (a)parecen? Pero tú y yo somos hombres, ¿no?

TEETETO: Sí, así lo dice.

152b SÓCRATES: Es verosímil que un sabio no desvaríe;[51] sigámoslo entonces. ¿No ocurre que en ocasiones, cuando el mismo viento está soplando, para uno de nosotros es frío y para el otro no? ¿Y que uno [lo siente] ligeramente [frío] y el otro muy frío?

TEETETO: Sí, efectivamente.

50 Véase también Platón, *Crátilo*, 385e4-386a4, donde la interpretación de la tesis del *homo mensura* que, según Platón, debe seguirse, es la misma que presenta aquí: lo que a mí me (a)parece *es* tal como me (a)parece, lo que a ti te (a)parece *es* tal como te aparece. Por lo general se supone que la sentencia "el hombre es medida de todas las cosas, de las que son que son, de las que no son que no son" es una cita de Protágoras; es objeto de disputa, en cambio, si la segunda sentencia ("lo que a mí me (a)parece es tal como me (a)parece...") es también una cita de Protágoras o la propia explicación de Platón de lo que Protágoras quiere decir. La primera sentencia aparece también citada por Sexto Empírico, *Contra Matemáticos*, VII.60-1 y Diógenes Laercio, IX.51. Con el fin de mostrar el doble valor del verbo *phaínetai* en estos y otros pasajes del diálogo (el fisiológico de "aparece", "se presenta", y el cognitivo de "parece que") recurro a la grafía "(a)parece" toda vez que creo que Platón está jugando con la doble acepción en un contexto dado.

51 *Lerein*: desvariar. Platón parece estar pensando en *Leókritos* ("juez del desvarío"), el apelativo que le daban a Demócrito ("juez del pueblo") sus enemigos (véase Diógenes Laercio, X.8). Calificar a Protágoras de "hombre sabio" es irónico, pero si es un sofista, es, en algún sentido del imaginario popular, un "sabio" (ése es el sentido no peyorativo que tiene la palabra *sophistés* antes de Platón).

SÓCRATES: Ahora bien, ¿diremos entonces que el viento en sí mismo es frío o no es frío? ¿O es que le haremos caso a Protágoras: que para el que lo siente frío es frío y para el que no lo siente así no lo es?

TEETETO: Así parece.

SÓCRATES: ¿Y no nos (a)parece así a ambos?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: ¿Pero "(a)parece" es "siente"?

TEETETO: En efecto, lo es.

SÓCRATES: Por consiguiente, apariencia (*phantasía*) y 152c
sensación (*aísthesis*) son lo mismo, tanto en las cosas calientes como en todas las de esta índole, pues tal como cada uno las siente, así también parece que son para cada uno.

TEETETO: Así parece.

SÓCRATES: La sensación, por lo tanto, es siempre de lo que es y es no falsa, porque es saber.[52]

TEETETO: Aparentemente.

SÓCRATES: ¡Por las Cárites![53] ¿Era Protágoras una persona completamente sabia y a nosotros, la gran chusma, nos dijo esto enigmáticamente, pero a sus discípulos les decía la verdad en secreto?[54]

52 Que la sensación o percepción es "no falsa" o "infalible" (*apseudés*) es la conclusión que se sigue de la tesis sensista de Teeteto que identifica sensación con saber. Platón, por boca de su vocero Sócrates en el diálogo, rechaza la infalibilidad de la senso-percepción cuando argumenta que no puede ser verdadera (los sentidos pueden engañarnos) y menos aún infalible (véase 184b-187a).

53 Divinidades de la belleza que habitan en el Olimpo en compañía de las Musas. Con frecuencia son presentadas como parte del séquito de Apolo. La Cárites (o "Gracias") son Eufrósine, Talía y Aglaya, hijas de Zeus y Eurínome (Hesíodo, *Teogonía*, vv. 907-9).

54 En el pasaje Platón parece hacer una referencia velada al libro de Protágoras *Sobre la verdad* (ver Protágoras, frag. 1 DK; véase también *Teeteto*, 155e, 156a, 180b, 180d). Ha habido una

152d TEETETO: ¿Qué quieres decir, Sócrates?

SÓCRATES: Que también yo voy a mencionar una explicación que no es para nada vulgar: que no hay nada que en y por sí mismo sea una sola cosa, que no podrías nombrar nada correctamente y no hay nada que sea de una cualidad determinada, sino que, si lo describes como "grande", también (a)parece como pequeño, y si como "pesado", [(a)parece como] liviano y así en todos los casos, porque no hay nada, ya sea un algo o una cualidad determinada, que sea una sola cosa.[55] Todas

---

considerable discusión eruclita sobre la "doctrina secreta", es decir, la tesis heraclítea del flujo permanente (ver Platón, *Crátilo*, 402a), que aquí Platón identifica con la posición relativista de Protágoras (ver 160d, donde expresamente señala que la tesis que identifica sensación y saber, la que sostiene que el hombre es medida de todas las cosas y la tesis del flujo universal son lo mismo). Las evaluaciones de los estudiosos sobre el valor de la "doctrina secreta" en Platón son desiguales y, con frecuencia, opuestas. Véase Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge. The* Theaetetus *and the* Sophist *of Plato Translated with a Commentary*, London, Routledge and Kegan Paul, 1935, pp. 12 ss. (hay trad esp.); Irwin, T. H., "Plato's Heracliteanism", en *Philosophical Quarterly* 27, St. Andrews, 1977, pp. 1-13; Chappell, T., *Reading Plato's* Theaetetus, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, pp. 63-4. La conexión que establece Platón entre Protágoras y Heráclito es relativamente obvia: Platón cree que la teoría heraclítea del flujo está lógicamente implícita en el subjetivismo fenoménico de Protágoras (es decir, lo que mí me [a]parece así es, y lo que a ti te [a]parece así es, no importa que lo que a mí me [a]parezca y lo que a ti te [a]parezca sean el mismo objeto, aunque dicho objeto exhiba propiedades opuestas en cada uno de nuestros respectivos [a]pareceres). Véase el siguiente parlamento de Sócrates (151d1-e3): lo que sentimos-percibimos está sujeto a una variación y alteración universal constantes.

55 O sea, nada es una sola cosa en el sentido de un algo determinado entendido como un *x* del cual se predican determinadas cualidades, ni tampoco es una en el sentido de una cualidad determinada que se predica de un algo *x*. La cosa designada de un determinado modo nunca admite *sólo* esa descripción, sino también la contraria. Lo que no permanece o no posee ninguna estabilidad escapa a predicados tales como "eso", "esto" o "para esto",

las cosas que decimos que son están llegando a ser a causa del desplazamiento, el movimiento y la mezcla de unas cosas con otras, por lo cual no [las] podemos describir correctamente. En efec- 152e
to, nada es jamás, sino que siempre está llegando a ser.[56] Sobre este asunto todos los sabios en general, con excepción de Parménides,[57] pueden reunirse en conjunto: Protágoras, Heráclito[58] y Empédocles;[59] y entre los poetas, a los más desta-

---

expresiones que se reservan para aquello que tiene una cierta permanencia (ver Platón, *Timeo*, 49d-e). En el contexto resulta evidente que las propiedades opuestas mencionadas pertenecen a una misma cosa cuando se la considera en relaciones diferentes: lo que es grande en relación con una cosa puede ser pequeño en relación con otra. Ver abajo (154b-155d) el ejemplo de los dados.

56 El error en este caso consiste en decir que cosas como el viento *son*, cuando en realidad están *llegando a ser*, se están generando. Aquí la distinción es muy clara en griego entre "ser" (*eînai*) y "llegar a ser" (o "estar en proceso de ser", *gígnesthai*). Aunque el contexto de este pasaje debe asociarse a la discusión de la tesis heraclítea del permanente fluir de las cosas, no me parece imposible que aquí Platón esté haciendo una referencia velada a su doctrina de las Formas, lo único que en sentido estricto siempre es y nunca está en proceso de ser (véase *República*, V. 477a3-4; *Timeo*, 27d6-28a4).

57 Filósofo griego oriundo de Elea; su madurez filosófica se ubica alrededor del año 504 a.C. Se conservan fragmentos de su poema en verso *Sobre la naturaleza*.

58 Filósofo griego, natural de la ciudad Éfeso; es uno de los más destacados filósofos presocráticos (junto con Parménides). Su madurez filosófica se ubica alrededor del 502 a.C. Sus textos (alrededor de 130 fragmentos de diferente valor) se caracterizan por un tono aforístico e intrigante, lo cual ya le valió en la antigüedad el calificativo de "el oscuro". Heráclito desempeña en nuestro diálogo un papel muy importante, aunque, como ya señalamos a propósito de Protágoras, no puede tomarse al pie de la letra todo lo que Platón le atribuye.

59 Filósofo-poeta griego oriundo de Agrigento (en la costa de Sicilia); la época aproximada de su actuación se ubica alrededor del 464 a.C. Se le atribuyen dos obras (que se conservan fragmentariamente): el poema *Sobre la naturaleza* y *Purificaciones*.

cados de cada tipo de poesía: Epicarmo[60] en comedia, Homero[61] en tragedia, quien después de decir "y Océano, origen de los dioses, y la madre Tetis",[62] ha querido decir que todas las cosas son vástagos del flujo y del movimiento. ¿O no te parece que quiere decir esto?

TEETETO: Sí, me parece.

153ª SÓCRATES: ¿Quién, entonces, podría entrar en disputa con un ejército de tal magnitud y con un general como Homero y no hacer el ridículo?

TEETETO: Sería difícil, Sócrates.

SÓCRATES: Desde luego que lo sería, Teeteto, porque también tenemos los siguientes indicios –que son suficientes– a favor del argumento: que un movi-

60 Contemporáneo de Esquilo (uno de los tres grandes trágicos del período clásico junto a Sófocles y Eurípides), probablemente oriundo de Siracusa, cuyo nacimiento se ubica alrededor de 520 a.C. De sus numerosas obras (más de 37, según los cronistas) sólo sobreviven unos 300 fragmentos, cuyos temas tienen que ver con parodias mítico-religiosas (como la que hace de Heracles; frag. 21, ed. Kaibel) y caricaturas de filósofos, adelantando así algunos temas de la comedia ática de Aristófanes.

61 Nombre bajo el cual se designa al conjunto de problemas filológicos relativos a la autoría de los poemas épicos *Ilíada* y *Odisea*; algunos estudiosos piensan que no ha existido un poeta de ese nombre que haya compuesto los dos poemas, pues éstos están separados por un intervalo de más de un siglo.

62 Homero, *Ilíada*, XIV.201. La idea de la influencia de Heráclito en los demás pensadores griegos está presente también en otros diálogos platónicos (ver Platón, *Crátilo*, 401b-402a). Como se ve por este pasaje, es Platón el responsable de presentar las tesis de Heráclito y de Parménides en tanto defensores de la movilidad e inmovilidad de lo real, respectivamente, como tesis antitéticas (ver Parménides, frag. 8 DK). La inclusión de Empédocles entre el elenco de quienes han defendido la posición que sostiene el flujo permanente de todas las cosas se debe a que también él, al afirmar que las cosas nunca dejan de cambiar en forma ininterrumpida cuando pasan del imperio de la Amistad al del Odio –los dos principios cósmicos, según Empédocles– y del Odio a la Amistad, sostiene una doctrina del flujo permanente (ver Empédocles, frag. 17 DK).

miento produce lo que parece ser y lo que [parece] nacer, en tanto que la inmovilidad [produce lo que parece] no ser y perecer. En efecto, el calor y el fuego que engendran y rigen las demás cosas son engendrados por la traslación y por la fricción, y ambas cosas son movimientos. ¿O no son ellos los que originan el fuego?

TEETETO: Sí, desde luego lo son. 153b

SÓCRATES: Y no hay duda de que el género de los vivientes (*tà zôia*) nace desde esas mismas cosas.

TEETETO: Por supuesto que sí.

SÓCRATES: ¿Y qué? ¿No ocurre que la inmovilidad y la pereza destruyen la condición (*héxis*) de los cuerpos, y, en cambio, en la mayor parte de los casos, los ejercicios y movimientos la conservan?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y no es gracias al aprendizaje y al cuidado –que son movimientos– como la condición del alma adquiere y conserva sus conocimientos (*mathémata*) y se vuelve mejor, en tanto que, a causa de la inmovilidad –que es descuido e ignorancia– no 153c aprende nada y lo que aprende lo olvida?

TEETETO: Sí, desde luego.

SÓCRATES: Por lo tanto, ¿no es el movimiento no sólo el bien del alma sino también el del cuerpo, en tanto que lo otro[63] es lo contrario?

TEETETO: Así parece.

SÓCRATES: Pues bien, ¿he de mencionarte además la ausencia de viento y la calma en el mar y todo lo que es de esta índole [para mostrarte] que las formas de inmovilidad corrompen y destruyen,

63 O sea, el reposo o inmovilidad.

en tanto que lo otro conserva? ¿También he de agregar a esto, como colofón, que "la cadena de
153d oro" de la que habla Homero[64] no es más que el sol, y que él muestra que, en tanto la circunvolución[65] y el sol estén en movimiento, todo, tanto lo que se da en el dominio divino como en el humano, es y se conserva, pero que si este proceso se detuviera, como si hubiese sido amarrado, todas las cosas se corromperían y, como se dice, todo lo de arriba quedaría abajo?

TEETETO: Sócrates, me parece que lo que muestra es precisamente lo que sugieres.

SÓCRATES: Pues bien, excelente amigo, haz la siguiente suposición: primero, en relación con los ojos, lo que efectivamente llamas "color blanco" no es ninguna otra cosa aparte de tus ojos, ni
153e tampoco está en tus ojos, y no puedes asignarle un lugar, pues si ya estuviera en una posición, permanecería inmóvil y no podría llegar a ser en el devenir.

TEETETO: No, por supuesto.

SÓCRATES: Sigamos el argumento de antes y establezcamos que no hay nada que, en y por sí mismo, sea una sola cosa.[66] De este modo nos parecerá que negro, blanco y cualquier otro color se ha producido por el choque de los ojos con el
154a movimiento apropiado, y que lo que decimos que es cada color no será lo que choca ni lo que

64 *Ilíada*, VIII.17-27.

65 Se refiere al movimiento circular de la bóveda celeste y de todos los cuerpos celestes con sus movimientos de avance y retroceso (ver Platón, *Timeo*, 38c-40b).

66 Ver 152d2.

recibe un choque, sino algo intermedio que se ha producido como algo privativo a cada uno. ¿O es que tú afirmarías que tal como te (a)parece cada color, así también [se (a)parece] no sólo a un perro sino también a cualquier otro animal?

TEETETO: ¡Por Zeus, desde luego que no!

SÓCRATES: ¿Y qué? ¿Cualquier otra cosa se te (a)parece de modo semejante a como [se le (a)parece] a otro hombre? ¿Puedes estar seguro respecto de esto o no es mucho más [cierto] que ni siquiera a ti mismo [(a)parece] lo mismo por el hecho de que nunca tú mismo te encuentras dispuesto de igual modo respecto de ti mismo?[67]

TEETETO: Esto último me parece más que lo primero.

SÓCRATES: Entonces, si aquello con lo cual nos me- 154b
dimos[68] o lo que tocamos fuera algo grande, blanco o caliente, nunca habría llegado a ser diferente por chocar con otra persona, si ello mismo no cambiara. Pero, por otra parte, si lo que mide o lo que toca fuera cada una de estas cosas,[69] entonces de nuevo no habría llegado a ser diferente porque otra cosa se le acercó o porque

67 Uno nunca se encuentra dispuesto de igual modo respecto de sí mismo porque los propios estados afectivos están cambiando todo el tiempo. La idea de Platón es que ninguna cualidad sensible existe independientemente del encuentro con el sujeto percipiente y del objeto percibido. El color blanco, por ejemplo, no está ni en el sujeto que lo percibe ni en el objeto blanco, sino que es el resultado del movimiento del ojo con otro movimiento que procede del objeto físico. "Blanco", entonces, no existe por sí, sino que se genera como algo intermedio entre los dos movimientos mencionados y en relación con el sujeto percipiente. Ver 153d; 156d-e.

68 Referencia explícita a la sentencia de Protágoras (ver 152a2-4).

69 O sea, cualidades tales como "grande", "blanco", "caliente".

[otra cosa] fue de algún modo afectada, aunque ello mismo no lo sea.[70] Pues, amigo, ahora nos vemos, en cierto sentido, fácilmente obligados a hacer afirmaciones asombrosas y ridículas, como diría no sólo Protágoras sino también cualquiera que intente decir lo mismo que él.

TEETETO: ¿Cómo? ¿A qué afirmaciones te refieres?

154c SÓCRATES: Toma un pequeño ejemplo y compren-

[70] "Aquello con lo cual nos medimos o lo que tocamos" debe ser el objeto percibido y "lo que mide o lo que toca" el sujeto que percibe; si fuera posible establecer una cierta "objetividad" en la percepción, lo que percibimos como grande, blanco o caliente no podría llegar a ser diferente por el hecho de que se encuentre con otro sujeto percipiente puesto que ello mismo no cambiaría, y si no cambia, deberíamos percibirlo del mismo modo. Pero esto podría ser así solamente en caso de que a uno se le aparecieran las cosas del mismo modo en que se le aparecen a los demás y en caso de que uno no esté cambiando (*quod non*); pero el hecho es que eso grande, blanco o caliente *es* diferente cuando se encuentra con otro perceptor. El propósito general de este pasaje parece ser explicar la solución de Protágoras al problema de las apariencias en conflicto en relación con las cualidades sensibles. Cuando Platón dice que, si lo que mide o toca fuera cada una de esas cualidades (grande, blanco, caliente), no habría llegado a ser algo diferente porque otra cosa se le acercó, parece estar negando que las cualidades se encuentren en el órgano del sentido del sujeto que percibe; también parece afirmar el hecho de que, como el que percibe o siente, el objeto percibido está cambiando. La pregunta es cómo una cosa *llega a ser* grande, blanca o caliente; el viento (152b) en sí mismo no es frío ni caliente; su frialdad o calidez depende del sujeto que lo percibe, porque para el que lo *siente* frío *es* frío y para el que lo *siente* caliente *es* caliente, y ello es así en el momento en que lo siente o percibe, porque en otro momento puede ser diferente (ya que tanto el objeto percibido como el que percibe están cambiando todo el tiempo). Según el enfoque del relativismo perceptivo de Protágoras, el hecho de que el viento aparezca y sea frío para mí y aparezca y sea caliente para ti implica que ninguna de las dos afirmaciones es verdadera o falsa en sentido absoluto, sino sólo en relación con cada uno, porque las apariencias en conflicto son ambas verdaderas (sobre este punto véase Ioppolo, A. M., "Introduzione" a Platone, *Teeteto*, Traduzione di M. Valgimigli, Introduzione di A. M. Ioppolo, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. XXII).

derás todo lo que quiero decir: si tienes seis dados y les añades cuatro, decimos que son más que cuatro y que son una vez y media más; pero si tienes doce, decimos que [seis dados] son menos, es decir, la mitad [de doce]. Sería insoportable decir otra cosa; tú ¿lo soportarías?

TEETETO: Yo no.

SÓCRATES: Bien, supongamos que Protágoras o cualquier otra persona te preguntara: "Teeteto, ¿es posible que algo llegue a ser mayor o más de otra manera que no sea creciendo?" ¿Qué responderías?

TEETETO: Sócrates, si respondiera a esta pregunta me parece que [diría] "no es posible". Si, en cambio, [respondiera] atendiendo a la pregunta anterior, diría "es posible" para no contradecirme.[71] 154d

[71] En 154b es claro que quien cree que "diremos cosas asombrosas y ridículas" es Protágoras; es para explicar tales afirmaciones que Platón introduce el ejemplo de los dados. La primera "afirmación asombrosa y ridícula" es que puede decirse que seis dados pueden ser llamados "más", pero también pueden ser llamados "menos". Frente a la pregunta de si es posible que una cosa llegue a ser *mayor* que otra o *más* que otra si no es por medio del crecimiento, Teeteto está inseguro y se ve forzado a dar dos respuestas opuestas: respecto de los dados debe responder que "es posible", ya que los dados pueden llegar a ser más grandes sin que medie un proceso de crecimiento, pues seis (sin experimentar ningún cambio), comparado con cuatro, es "mayor" o "más", comparado con doce, en cambio, es "menor" (es un caso de "cambio de Cambridge", es decir, el caso en el que un predicado es verdadero de un objeto x en el tiempo t, pero no verdadero de x en un momento posterior; véase Geach, P. T., *God and the Soul*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 71). Por otra parte, respecto de la idea habitual de "llegar a ser más grande" responde que es imposible sin que haya un cambio (crecimiento) en la cosa. El ejemplo de los dados muestra que la relatividad (que hace a las propiedades de un objeto inestables o cambiantes) se encuentra en la base de la doctrina del flujo permanente; el ejemplo también muestra que Protágoras no puede

SÓCRATES: ¡Por Hera!, amigo, sí que es una buena respuesta, e incluso una inspirada por un dios. Pero, al parecer, si respondes "es posible", habrá una consecuencia euripídea, pues nuestra lengua será irrefutable, nuestra mente (*phrén*), en cambio, refutable.[72]

TEETETO: Es cierto.

SÓCRATES: Seguramente, si tú y yo fuéramos hábiles (*deinoí*) y sabios (*sophoí*),[73] y hubiésemos examinado todo lo que está en nuestras mentes, nos pasa-
154e ríamos el resto del tiempo probándonos superfluamente, marchando juntos a una batalla de este tipo como sofistas, y haríamos que nuestros argumentos choquen unos con otros. Sin embargo, dado que por ahora somos personas corrientes, primero querremos considerar en qué consis-

---

distinguir el cambio absoluto del relativo y debe resolver el problema recurriendo al cambio absoluto. Pero si no puede distinguirse entre ambos tipos de cambio, se cae en el absurdo de Sócrates que, sin cambiar su contextura física, hoy es más alto que Teeteto y mañana más bajo (ver 155b). Para una interpretación general del pasaje véase Fine, G., "Conflicting Appearances: *Theaetetus* 153d-154b", en Gill, C. - McCabe, M. M. (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1996, especialmente pp. 122-5.

72 Véase Eurípides, *Hipólito*, 612: "Juró la lengua que la mente (*phrén*) no lo hizo."

73 Un giro bastante típico en Platón para referirse a los sofistas en general y, en especial, a Protágoras (véase Platón, *Protágoras*, 341a9). Nadie, ironiza Platón, diría "terrible riqueza", "terrible paz", "terrible salud", sino "terrible enfermedad", "terrible pobreza". O sea, "terrible" (*deinós*) se dice con propiedad de algo malo; claro que Platón conscientemente se vale de la ambigüedad de la expresión *deinós*, que puede significar "terrible", pero también "hábil o diestro" (en el caso de los sofistas lo "terrible" se usa en el sentido de "hábil" o "diestro" en el hablar; ver Platón, *Apología*, 17b1-4; *Protágoras*, 312d7-9; *Menón*, 95c4; *Banquete*, 198c4). En nuestro texto el adjetivo *deinós* significa "terrible" en el sentido de "hábil", "diestro" o "listo".

ten nuestros pensamientos en relación consigo mismos, si concuerdan o no unos con otros.[74]

TEETETO: Sí, por supuesto que eso es lo que yo querría.

SÓCRATES: También yo; puesto que es así y como no tenemos ningún apuro y disponemos de mucho tiempo, volveremos a examinarnos sin enfadar- 155[a]
nos, y haremos una verdadera investigación de nosotros mismos, [de modo de averiguar] qué son estas apariencias (*phásmata*) en nosotros.[75] Al hacer nuestro examen de dichas apariencias, creo yo, diremos primero que ninguna cosa se vuelve nunca mayor ni menor, ya sea en tamaño o en número, en tanto es igual a sí misma. ¿No es así?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Segundo, aquello a lo cual no se le agrega ni se le sustrae nada, no crece ni decrece, sino que siempre es igual.

TEETETO: Sí, desde luego.

SÓCRATES: Ahora bien, ¿no hay acaso una tercera 155[b]
[afirmación], que lo que no era antes no puede ser después sin haber llegado a ser y sin llegar a ser?[76]

74 "La concordancia" (*symphoneî*, 154e5) de pensamientos debe remitir a la concordancia de los argumentos, discursos o tesis (*lógoi*) que cada uno ha defendido. Si uno dice "*x* es *y*", y de ésa y otras afirmaciones complementarias se sigue "*x* es *y*", hay una buena razón para sospechar que la afirmación inicial es falsa; es lo que le ocurre a Teeteto en 165d: "Infiero que se sigue lo contrario de lo que establecí". Lo importante, entonces, no es entrar en una batalla de argumentos en la que lo único que finalmente importa es ganar la discusión; lo relevante es encontrar la verdad (ver 172d).

75 Sobre la importancia del auto-examen (y también del examen de los demás) véase Platón, *Apología*, 23c; 28e; 38a.

76 El sentido parece ser el siguiente: para haber llegado a ser, para haberse vuelto o tornado algo, hay que, previamente,

TEETETO: Así parece, sin duda.

SÓCRATES: Estas tres [afirmaciones][77] que hemos acordado sin duda se encuentran en conflicto las unas con las otras en nuestra alma cuando hablamos de los dados o cuando afirmamos que yo, que tengo una edad determinada, no crezco ni decrezco y que durante un año soy más grande que un joven como tú ahora, y más pequeño después. Y ello no
155c porque yo haya perdido tamaño, sino porque tú has crecido, pues sin duda soy después lo que antes no era sin haberlo llegado a ser. En efecto, [se había admitido que] sin llegar a ser [algo], es imposible haber llegado a serlo y nunca habría llegado a ser más pequeño sin haber perdido tamaño. Hay otros miles de casos como éste, si es que vamos a admitir también éstos. Teeteto, no hay duda de que me estás siguiendo; me parece que al menos no eres inexperto en asuntos de esta índole.[78]

TEETETO: ¡Por los dioses, Sócrates, no lo soy! Y me encuentro extraordinariamente asombrado [cuando examino] qué son estas cosas, y en ocasiones, cuando dirijo mi atención a ellas, me siento verdaderamente aturdido.[79]

---

llegar a ser, volverse o tornarse ese algo en el presente. Uno dice que *x* ha llegado a ser *y* ("se volvió, se convirtió en *y*") porque en un momento llega a ser, se convierte o se vuelve *y*.

77 (*i*) Nada se vuelve nunca mayor ni menor en tanto es igual a sí mismo; (*ii*) aquello a lo cual no se le agrega ni se le sustrae nada no crece ni decrece, sino que siempre es igual; (*iii*) lo que no era antes no puede ser después sin haber llegado a ser y sin llegar a ser.

78 Sócrates se refiere al entrenamiento de Teeteto en sus investigaciones en teoría de las proporciones y los números irracionales. Véase arriba 147d-e.

79 Éste es el estado que producen en el interrogado las preguntas de Sócrates (ver Platón, *Menón*, 80a-b).

SÓCRATES: Sí, amigo mío, parece que Teodoro no hizo 155d
una suposición incorrecta acerca de tus talentos naturales, pues ese estado afectivo, el asombro (*thaumázein*), es muy propio del filósofo. En efecto, el origen de la filosofía no es otro que éste, y el que dijo que Iris era hija de Taumante[80] hizo una genealogía correcta. Pero, ¿comprendes ya por qué afirmamos que asuntos de esta índole se siguen de lo que argumenta Protágoras, o todavía no?

TEETETO: Me parece que todavía no...

SÓCRATES: ¿Me agradecerás, entonces, si te ayudo a indagar la verdad[81] que se oculta en el pensamiento de este hombre o, más bien, de estos hombres célebres?

TEETETO: Sí, te estaré muy agradecido. 155e

SÓCRATES: Pues entonces observa a tu alrededor, no sea que alguno de los no iniciados escuche.[82] És-

[80] Hesíodo, *Teogonía*, 780. El nombre "Taumante" está conectado etimológicamente con *thaûma*, "asombro", "admiración". Iris es hija de Taumante y de Electra; simboliza el arco iris y puede entenderse como una suerte de manifestación sensible de la unión entre el cielo y la tierra. De aquí, probablemente, el interés de Platón por presentar a Iris como la representante de la actitud propia del filósofo, que se ocupa tanto de asuntos terrenales como celestiales. Iris es además una mensajera de los dioses (Hesíodo, *Teogonía*, vv. 784-5; Platón, *Crátilo*, 408b) y, en este caso, vendría a desempeñar un papel semejante al de Eros en el *Banquete* (201-204), cuya naturaleza no es ni divina ni humana, sino intermediaria. El asombro como origen de la filosofía es un tópico que reaparece en Aristóteles, quien, como el Sócrates platónico del diálogo *Teeteto*, también conecta el estado de perplejidad y de asombro con el reconocimiento de la propia ignorancia (ver Aristóteles, *Metafísica*, 982b17-19; 981b14-15; 982b12-14; 983a13-14, y también *Retórica*, 1371a32-33: "Es en el asombro donde reside el deseo de aprender").

[81] Platón puede estar refiriéndose al libro de Protágoras *La verdad*, como en 152c.

[82] Los no iniciados son los "materialistas" que identifican lo real únicamente con lo que es objeto de percepción sensible.

tos son los que creen que no existe nada más que lo que pueden tomar firmemente con sus manos,[83] y no admiten a las acciones, los procesos de generación y todo lo invisible como parte de la realidad (*ousía*).[84]

TEETETO: Sócrates, sin duda te refieres a personas
156a duras y obstinadas.[85]

SÓCRATES: Sí, muchacho, son muy poco cultivados (*ámousoi*); otros, en cambio, cuyos misterios (*mystéria*) voy a contarte, son mucho más refinados. El principio del cual también depende todo lo que hace un momento estábamos diciendo es éste: que todo es movimiento, y que no hay nada más que eso;[86] hay dos tipos de

---

Para la sugerencia de Platón de excluir a los "no iniciados" (*amúetoi*) de los tratamientos más propiamente filosóficos, véase *Menón*, 76e; *Gorgias*, 493a-b; *Fedón*, 69c.

83 Véase Platón, *Sofista*, 246a-b.

84 Véase Platón, *Sofista*, 245e-248a.

85 En el texto griego Platón presenta una sutil analogía entre la dureza de carácter y la obstinación –de quienes piensan que lo real solamente es lo tangible–, por un lado, y los objetos que conforman "lo real" –entendido como lo corpóreo–, por el otro. Con "obstinados" traduzco *antitýpoi* que, en su sentido físico estricto, significa, "capaces de ofrecer resistencia" (característica peculiar de los cuerpos), una sutileza que es muy difícil de reflejar en la traducción. Así, los que sostienen que "sólo existe lo que ofrece resistencia (*prosbolé*) y cierto contacto" y "definen como idénticos la realidad (*ousía*) y el cuerpo" (Platón, *Sofista*, 246a10-11, trad. N. L. Cordero) son "duros" y "obstinados", tal como los objetos que constituyen, según ellos, "lo real". Los "materialistas" en los que está pensando Platón son, probablemente, los atomistas (Leucipo y Demócrito), quienes sostienen que lo real no es más que átomos ("lo que es", "lo pleno", lo sólido o impenetrable) y el vacío (véase Aristóteles, *Física*, 188a22-26).

86 "Movimiento" (*kínesis*) no es, claro está, solamente movimiento locativo, sino cambio en general. Se trata de la interpretación platónica de Heráclito: "todo fluye, nada permanece" (véase Platón, *Crátilo*, 401d5; 402a8-9). La sugerencia de Platón es que, si efectivamente todo cambia y nada permanece, no pue-

movimiento y cada uno de ellos es infinito en número: (i) uno es el que tiene el poder (*dýnamis*) de actuar (*poieîn*), otro (ii) el de padecer (*páskhein*). De su encuentro y fricción recíproca se generan vástagos infinitos en número, pero 156b
[como parejas de] gemelos: lo sensible y la sensación, la cual siempre coincide con y se genera en compañía de lo sensible.[87] Ahora bien, para las sensaciones tenemos nombres del siguiente tipo: sensaciones de vista (*ópseis*), oído (*akoaî*), y olfato (*osphréseis*), de frío (*psúxeis*) y de calor (*kaúseis*); también los llamados placeres (*hedonaî*) y dolores (*lûpai*), apetitos (*epithymíai*), temores (*phóboi*) y otras.[88] Las que carecen de nombre son ilimitadas, y a las que se les dio un nombre son numerosísimas. El género de lo sensible, por su parte, tiene un origen común con cada una 156c
de estas sensaciones: los colores de todo tipo con sensaciones de vista de todo tipo, del mismo modo sonidos con sensaciones de audición, y los demás sensibles (*aisthetá*) se produ-

---

de hablarse de "conocimiento" (*gnôsis*) pues, tan pronto como digo "*x* es *p*", *x* y *p* dejan de ser lo que son y pasan a ser otra cosa (*Crátilo*, 440a7). Sobre este importante punto véase la Introducción, 3.

87 O sea, lo que es capaz de actuar (un objeto cualquiera, como una rosa blanca) y lo que lo es de recibir una acción (el ojo o, en general, el órgano del sentido) son "movimientos" o "procesos" (*kinéseis*). La interacción entre uno y otro da lugar a dos "vástagos gemelos": lo sensible (*aisthetón*, el color blanco de la rosa) y la sensación (el ejercicio del sentido de la vista).

88 Como se ve, una *aísthesis* puede ser un sentido (vista, oído, olfato), una sensación (de frío o calor como en ejemplo), un apetito (como el deseo de beber) o un estado emocional o afectivo (dolor, placer, temor). Platón siempre utiliza la misma palabra (*aísthesis*) para referirse al sentido, a la sensación o al estado afectivo.

cen como nacidos con las demás sensaciones. Ahora bien, Teeteto, ¿qué es lo que este relato (*mŷthos*) pretende mostrarnos en relación con lo anterior? ¿Acaso lo entiendes?

TEETETO: No, para nada, Sócrates.

SÓCRATES: Observa, sin embargo, si es posible llegar a una conclusión de algún modo. No hay duda de que quiere decir que todas estas cosas, como decimos, están en movimiento, y que en su movimiento hay rapidez y lentitud. Ahora bien, todo lo que es lento se mueve en el mismo [sitio]
156d y en relación con lo que se le aproxima, y así es, efectivamente, como produce un vástago.[89] Pero los [vástagos] que así se generan [...][90] son ciertamente más veloces, pues se desplazan (*phéretai*) y su movimiento consiste por naturaleza en dicho desplazamiento (*phorá*). Entonces, cuando un ojo o algo distinto [de él] que sea conmensurable con el ojo se aproximan, generan no sólo la blancura, sino también la sensación que es connatural a la blancura, las que jamás se habrían generado si cada uno de ellos se hubiese dirigido hacia otra cosa.[91] Es en ese momento

89 O sea, éste es el modo en que se genera lo sensible y la sensación en lo que es lento: por ponerse en contacto con algo cercano a ello. Sobre el cambio en el mismo sitio, ver 181c-d. Ver también Chappell, *op. cit.*, p. 73 y Sedley (2004), pp. 95-9.

90 Hay una laguna en el texto.

91 O sea, el ojo (como órgano del sentido sin el cual no hay sensación) y lo visible deben encontrarse en un punto para que se produzca el percepto (o "lo que es objeto de sensación" *-aisthetón-*, en este caso "blancura") y la sensación o percepción (*aísthesis*) que le corresponde (vista). Es el encuentro del agente (el ojo que está viendo) y lo que recibe la acción (el objeto visto) lo que produce la sensación ("vista") y lo que es objeto de sensación ("blancura"; véase *Teeteto*, 182a-b). Platón caracteriza el

cuando la vista en relación con los ojos y la blan- 156e
cura en relación con lo que se une para dar lugar
al color se desplazan hacia un punto intermedio.[92] Entonces, el ojo llega a estar lleno de visión (*ópsis*) y en ese momento ve, y en cierto sentido se vuelve no "visión", sino "ojo que ve". Por su parte, lo que de un modo conjunto genera el color se encuentra completamente lleno de blancura y a su vez se vuelve no "blancura", sino [algo] blanco, ya sea un leño, una piedra, o cualquier otra cosa que resulte coloreada con este color. En los demás casos también es así: "duro", "caliente" y todas [las demás cualidades] deben entenderse del mismo modo: en y por sí mismas
no son nada (como ya decíamos antes),[93] sino 157a
que es en su relación recíproca que todas llegan a ser y [se vuelven] de diversas clases a causa de su movimiento. Porque, como dicen,[94] no es posible pensar con firmeza que lo activo y lo pasivo existan como algo independiente lo uno de lo otro,[95] pues no hay nada activo (*poioûn*) antes

---

color ("el sensible propio" de la vista, según Aristóteles, *Sobre el alma*, 418a11-13) del siguiente modo: "es una flama que fluye de cada cuerpo, la cual tiene partes conmensurables con la vista para la producción de una sensación" (*Timeo*, 67c; debe tratarse, claro está, de una sensación visual).

92 Aristóteles desarrolla esta idea con más detalle cuando explica la sensación (*aísthesis*) como un cierto término medio (*mesótes*) o proporción (*lógos*): no hay oído ni gusto, por ejemplo, si los sonidos o los sabores son demasiado fuertes o demasiado débiles (ver *Sobre el alma*, 424a; 426a27-b7; 429a31-b3; 431a11-19; 435a21-22).

93 Ver 152d.

94 Los heraclíteos.

95 El texto es mucho más económico y sólo dice "que existan en uno solo de ellos" (*autôn epì henós*, 157a3), aunque el sen-

de que se encuentre con lo pasivo (*páskhon*), ni nada pasivo antes de que se encuentre con lo activo. Lo que se encuentra con algo y actúa, al chocar con otra cosa, se revela como pasivo. De modo que, por todo esto que decíamos desde el comienzo, nada es una sola cosa en y por sí mis-
157b ma, sino que siempre llega a ser para algo[96] y tenemos que suprimir de todos lados la expresión "ser", sin importar que nosotros nos hayamos visto forzados a utilizarla muchas veces, incluso hace un momento, por costumbre o por desconocimiento. Sin embargo, según el discurso de los sabios, no hay que admitir [expresiones como] "algo", ni "de alguien", ni "de mí", ni "esto", ni "aquello" ni ningún otro nombre que implique estabilidad, sino que hay que proferir [nombres que se adecuen] a la naturaleza [de las cosas y describirlas como] llegando a ser, padeciendo, pereciendo y siendo alteradas. Porque si uno hace estable algo con su discurso, el que lo hace es fácil de refutar. No obstante, es así como hay que hacer el discurso, tanto de algo particular como de los muchos conglomerados; y es a este

---

tido, como se aclara enseguida, es que no puede pensarse o concebirse (*noêsai*) lo activo si no se piensa o concibe también lo pasivo, y viceversa. Platón regresa de nuevo a este importante asunto más adelante (ver 182a-b).

96 En el sentido de "en relación con algo" o "para alguien, en relación con alguien"; la expresión griega admite ambas posibilidades (*tini*). Sin embargo, en virtud de lo dicho arriba –que aquí se recuerda: "todo lo que decíamos desde el comienzo"; ver 152d-e– y ahora respecto de lo activo y lo pasivo, creo que es mejor mantener la forma neutra que refiere a la cosa, que no es por sí sino siempre en referencia a otra cosa, pues es lo que es por entrar en contacto con otra cosa.

conglomerado al que se le atribuye [el nombre] 157c
"hombre", "piedra", y cada viviente o tipo de cosa (*eîdos*).[97] Teeteto, ¿te parece que estas cosas son de tu agrado y que si las probaras te satisfarían?

TEETETO: No lo sé, Sócrates; en cuanto a ti, no puedo darme cuenta de si dices esas cosas porque así te parecen o si me estás poniendo a prueba.

Sócrates: Amigo mío, ¿no recuerdas que yo no sé ni hago mío ninguno de tales [pareceres], sino que soy estéril en cuanto a ellos?[98] Estoy practicando

[97] Ésta es la consecuencia que se sigue de la teoría del flujo: si la realidad es un fluir permanente, nunca hay nada estable, por lo cual no hay nada que sea una sola entidad por sí o que, eventualmente, pueda ser apresado en el discurso que, con propiedad, describa un algo como siendo ese algo (y no otro) y como teniendo un conjunto definido de propiedades, pues, dado que todo cambia todo el tiempo y nada permanece, tan pronto como digo "*x* es *F*" el objeto *x* ya no es *x* y la propiedad *F* ya no es esa propiedad. Entidades individuales como "hombre" o "piedra" no son más que "conglomerados" o "agregados" (*hathroísmata*; 157b9) de sensaciones tal como éstas se dan en el devenir; o sea, se trata de un mundo en el que ya no hay *cosas*, sino sólo *procesos*. Las cosas son meros agregados de partes en continuo devenir. Véase Burnyeat, M., "Introducción" a Levett, M. J. (trad.), *The* Theaetetus *of Plato*, rev. M. Burnyeat, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1990, pp. 16-9. Si los heraclíteos tienen razón y no es posible usar expresiones como "algo", "de alguien", etc. (porque ellas no se adecuan a la naturaleza de las cosas que están en permanente fluir), no queda claro cómo se podría comunicar a los demás la teoría del cambio perpetuo. Platón regresa sobre este problema (en 183a-b) y, como se verá, el punto constituye un detalle decisivo para hacer posible la reducción al absurdo de la doctrina heraclítea.

[98] Sócrates ya ha dicho antes que lo más importante de su arte (el hacer parir, la mayéutica) es que "es capaz de poner a prueba, por cualquier medio, si la mente del joven engendra una imagen y una falsedad, o algo fecundo y verdadero" (ver 150b-c); aquí aparece también la indicación de Sócrates de que es estéril en sabiduría y que, por lo tanto, pregunta a los demás y nunca afirma nada. En los diálogos de Platón los interlocutores

en ti la mayéutica (*maieúomai*)[99] y por eso te hago
157d encantamientos y te presento cada una de las posiciones de los sabios para que las pruebes, hasta que saque contigo a la luz tu opinión (*dógma*). Y una vez que ya haya salido, la examinaré para ver si se revela estéril o fecunda.[100] Vamos, ten confianza, manténte firme y responde con valentía lo que te parece acerca de lo que te pregunto.

TEETETO: Y tú pregunta.

SÓCRATES: Pues bien, vuelve a decirme si te satisface lo siguiente: nada es bueno (*agathón*), noble (*kalón*) y todo lo que hace un momento hemos expuesto, sino que siempre está llegando a ser.

TEETETO: Cuando oigo que tú lo expones así, me parece que el argumento (*lógos*) es admirable, y

---

de Sócrates con frecuencia advierten que Sócrates no afirma nada (ver *República*, 337a). Claro que Teeteto, como cualquiera de nosotros, tiene derecho a dudar si Sócrates está siendo honesto en su confesión de ignorancia; sin embargo, debería recordar que el arte de hacer parir consiste, fundamentalmente, en poner a prueba al interrogado, de modo que sea capaz de descubrir por sí mismo lo que ignora y, sobre todo, de descubrir que ignora lo que cree saber. Sin importar si Sócrates está o no siendo honesto cuando dice que no sabe aquello por lo que pregunta, resulta irrelevante desde el punto de vista del arte misma de hacer parir cuáles son las opiniones de Sócrates. Sobre el problema de la profesión de ignorancia por parte de Sócrates, de su ironía y de sus recursos dialécticos (que en ocasiones parecen confundirse con los métodos sofísticos) ha habido una larga discusión erudita. Remito al lector a Vlastos, G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1991, pp. 132-56; Nehamas, A., *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1999, pp. 108-22.

99 O "estoy haciéndote parir".

100 La mayéutica a veces ha sido asociada a la reminiscencia, tal como aparece en diálogos como *Menón* o *Fedón*; sin embargo, a diferencia de la reminiscencia, la mayéutica puede hacer dar a luz vástagos estériles (falsos) o fecundos (verdaderos). Ver también 150b y 160e-161a.

que tenemos que admitirlo tal como lo has expuesto.

SÓCRATES: Entonces, no dejemos lo que falta de él. 157e
Falta el caso de los sueños, las enfermedades y otros estados –entre los que se cuenta la locura–, casos en los que se dice que se oye o se ve en forma defectuosa, o cualquier otro caso de sensación defectuosa (*paraisthánesthai*). Pues, sin duda, sabes que en todos esos casos el argumento que hace un momento hemos expuesto parece quedar refutado de modo unánime, so- 158a
bre todo porque en tales casos tenemos sensaciones falsas (*pseudeîs aisthéseis*) que se producen en ellos, y aquello que (a)parece a cada uno está lejos de ser [como (a)parece a cada uno], sino que al contrario nada de lo que (a)parece es [tal como (a)parece].[101]

TEETETO: Sócrates, lo que dices es completamente cierto.

SÓCRATES: Entonces, hijo, ¿qué argumento le queda al que sostiene que la sensación es saber y que lo que (a)parece a cada uno también es eso para aquél al que le (a)parece?

TEETETO: Sócrates, yo no me atrevo a decir que no tengo qué decir, porque hace un momento me reprendiste cuando lo dije; en verdad al menos 158b

101 O sea, si se admite que hay casos en los que la senso-percepción (*aísthesis*) de un sujeto es defectuosa (sueños, enfermedades, locura), no puede identificarse el aparecer individual de algo (una cosa, una cualidad de esa cosa) con lo que ese algo *es* efectivamente. Aunque el *aparecer* puede ser defectuoso (en la medida en que hay percepciones o sensaciones falsas causadas por ciertos estados afectivos como los señalados), el *ser* no puede serlo, pues si lo fuera la realidad de la cosa dependería de mis propios estados afectivos que son siempre subjetivos.

yo no podría presentar una controversia respecto de que los que están locos o los que están soñando no opinan falsedades (*pseudê doxázousin*), cuando algunos de ellos creen que son dioses, otros que tienen alas, y durante el sueño se piensan como si estuvieran volando.[102]

SÓCRATES: Pues bien, ¿tampoco estás enterado de una controversia de ese tipo respecto de esos asuntos, sobre todo la que se refiere al sueño y la vigilia?

TEETETO: ¿Cuál?

SÓCRATES: La que con frecuencia, creo, tú debes haber oído a los que hacen la siguiente pregunta: ¿qué prueba (*tekmérion*) se podría presentar al que nos preguntara si ahora, en este preciso momento, estamos dormidos y soñando todo lo que estamos pensando, o si no sólo estamos despiertos, sino que además estamos dialogando unos con otros en estado de vigilia?

158c

TEETETO: Sócrates, sin duda es difícil dar con la prueba que habría que presentar pues todas [las características de uno y otro estado] se siguen de un modo idéntico, como si se tratara de antistrofas (*antístropha*).[103] Pues nada nos impide creer

[102] Hasta ahora Platón ha estado hablando de sensaciones o percepciones (*aisthéseis*) falsas (ver 158a); ésta es la primera vez en el diálogo que habla de opiniones o creencias (*dóxai*) falsas. El detalle puede parecer menor pero no lo es, pues anuncia el cambio de enfoque y la nueva dirección que tomará la discusión cuando se comience a discutir la segunda definición de *epistéme* en conexión con el problema del error o falsedad: "creencia u opinión verdadera" (ver 187b).

[103] O sea, como si se tratara de estados que se corresponden de modo idéntico entre sí. En la poesía griega la antistrofa es la segunda parte del canto lírico y tiene el mismo número de versos que la estrofa; de ahí la comparación que establece Platón entre el estado de sueño y de vigilia, aunque en ella el énfasis es-

que, incluso durante el sueño, mantenemos el diálogo (*dialégesthai*) que ahora hemos mantenido. Y cuando en sueños creemos que estamos describiendo sueños, la semejanza entre dichos estados es extraordinaria.

SÓCRATES: Por consiguiente, adviertes que no es difícil presentar una controversia, cuando incluso es objeto de controversia si estamos despiertos o dormidos; y, claro está, el tiempo durante el cual estamos durmiendo es igual al tiempo durante el cual estamos despiertos, y en ambos casos nuestra alma sostiene como en una contienda que las opiniones que en cada ocasión se le presentan (*tà aeì parónta dógmata*) son más verdaderas que cualquier otra cosa. Así pues, nos pasamos la misma cantidad de tiempo afirmando que estas y aquellas [opiniones] son efectivamente el caso (*ónta*),[104] y en ambos casos lo sostenemos con igual fuerza. 158d

---

tá puesto no en el aspecto cuantitativo, sino en la identidad cualitativa entre ambos estados y en la dificultad de encontrar un criterio que sirva para distinguir con claridad un estado del otro. En el contexto el ejemplo sirve para mostrar, una vez más, que si no se puede establecer una demarcación clara entre los dos estados, y dado que las sensaciones que cada uno tiene son verdaderas para quien las tiene en el momento en que las tiene, toda experiencia individual tiene derecho a ser considerada verídica y, en consecuencia, la sensación de la vigilia no puede desmentir la del sueño y viceversa (ver Ioppolo, *op. cit.*, p. XXVII). Se trata, como bien se sabe, de una intuición filosófica que tuvo un extraordinario éxito en la historia de la filosofía. Varios filósofos tomaron la intuición platónica y la hicieron objeto de su reflexión: Aristóteles (*Metafísica*, 1010b8-11 y 1011a7), Sexto Empírico (*Esbozos Pirrónicos*, I.104), Galeno (*Comentario al tratado de Hipócrates* Sobre la dieta en las enfermedades agudas, XV, pp. 449.10-450.1, ed. Kühn) y, por supuesto, R. Descartes (*Meditaciones Metafísicas*, I, ed. Adam-Tannery, IX.14-15).

104 En el sentido de que son verdaderas (como cuando uno dice "la pared es blanca" y la pared es efectivamente blanca; ver abajo 158e). El verbo "ser" en griego es muy ambiguo y puede signi-

TEETETO: Sí, por supuesto.

SÓCRATES: ¿Y no es cierto que en casos de enfermedad y locura se da el mismo argumento, salvo que el tiempo no es igual?

TEETETO: Exacto.

SÓCRATES: ¿Entonces la verdad (*tò alethés*) se determinará por la duración larga o breve del tiempo?

158e TEETETO: Si así fuera, sería totalmente ridículo.

SÓCRATES: ¿Pero tienes algún otro indicio para mostrar cuál de estas opiniones (*doxásmata*) es verdadera?

TEETETO: No lo creo.

SÓCRATES: Entonces escucha de mí lo que podrían decir sobre ellas los que determinan que lo que le parece [a uno] en cada ocasión (*tà aeì dokoûnta*) es verdadero para el que le parece.[105] Lo dicen, creo yo, cuando hacen una pregunta como la siguiente: "Teeteto, lo que es diferente en todo sentido, ¿no tendrá en modo alguno un poder idéntico a lo que es diferente? Y no supongamos que lo que esta-

---

ficar (*i*) "ser" en el sentido existencial de "*x* es o existe"; (*ii*) "ser" en sentido predicativo, como en "*x* es *y*", donde *y* es una ejemplificación de un predicado *F* (como en el ejemplo "la pared es blanca"), y (*iii*) "ser" en el sentido veritativo de "es el caso de que la pared es blanca", o sea, "es verdad que la pared es blanca".

105 A partir de ahora Platón comienza a enfatizar el hecho de que la tesis sensista defendida por Teeteto presupone la epistemología protagórica del *homo mensura* y la ontología heraclítea del flujo permanente. La epistemología protagórica del hombre medida avala la tesis sensista pues indica que si cada uno es medida, nadie es mejor juez de sus propias apariencias (o "apareceres") perceptuales que cada sujeto; la tesis del flujo permanente, por su parte, también apoya la posición sensista pues explica la infalibilidad de la percepción (ver 161d-e). Lo que se aparece a cada uno es algo privado a cada sujeto y siempre cambiante, de modo que no puede oponerse ni ser refutado por lo que se le aparece a otro sujeto, de donde se sigue que conocimiento y sensación pueden identificarse.

mos preguntando sea en un sentido idéntico y en otro diferente, sino que es totalmente diferente".

TEETETO: Es imposible entonces que tenga algo idéntico, ya sea en su poder o en cualquier otra cosa, si es enteramente diferente. 159a

SÓCRATES: Así pues, ¿no es también necesario reconocer que tal cosa es desemejante?

TEETETO: Me parece que sí.

SÓCRATES: Por consiguiente, si resulta que algo se vuelve semejante o desemejante a algo –ya sea a sí mismo o a otro–, ¿no diremos que al hacerse semejante se vuelve idéntico, y al hacerse desemejante se vuelve diferente?

TEETETO: Es necesario.

SÓCRATES: ¿Y no es cierto que antes decíamos[106] que las cosas que ejercen una acción son muchas, incluso infinitas, y, del mismo modo, las que la padecen?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y que si una cosa se combina con otra y [luego] con otra, generará no cosas idénticas sino diferentes?

TEETETO: Sí, desde luego. 159b

SÓCRATES: Hablemos entonces de ti, de mí e incluso de lo demás siguiendo el mismo argumento (*lógos*): de "Sócrates sano" y de "Sócrates enfermo", ¿diremos que éste es semejante a aquél o desemejante?

TEETETO: ¿Es que acaso estás sugiriendo que éste como un todo, "Sócrates enfermo", [es semejante] a aquél como un todo, "Sócrates sano"?

106 Ver 156b.

SÓCRATES: ¡Lo entendiste perfectamente, eso mismo es lo que estoy sugiriendo!

TEETETO: Es desemejante, sin duda.

SÓCRATES: Por tanto, ¿es diferente tal como es desemejante?

TEETETO: Necesariamente.

159c SÓCRATES: ¿Y vas a expresarte del mismo modo, entonces, de "Sócrates durmiente" y de todo lo que hace un momento estábamos explicando?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Entonces, ¿cuando cualquiera de los [factores] cuya naturaleza es actuar sobre alguna otra cosa se encuentre con "Sócrates sano" me tratará de un modo y cuando lo haga con "Sócrates enfermo" de otro?

TEETETO: Claro, ¿cómo podría dejar de hacerlo?

SÓCRATES: ¿Entonces yo, que soy quien recibe la acción, y aquello, que es lo que la produce, produciremos cosas diferentes en cada caso?[107]

TEETETO: Por supuesto.

SÓCRATES: Entonces, cuando bebo vino estando sano, ¿me (a)parece placentero y dulce?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Eso sucede porque, en virtud de lo que
159d acordamos antes,[108] lo activo y lo pasivo producen no sólo la dulzura sino también la sensación (*aísthesis*) –y ambas cosas se mueven simultáneamente–, y la sensación, que se da en relación con lo que recibe la acción, hace a la lengua "sentien-

[107] O sea, en caso de que uno se encuentre sano el resultado de la actividad de lo que produce la acción será uno; si uno está enfermo, en cambio, otro.

[108] Véase 157a.

te", en tanto que la dulzura, que se da en relación con el vino, se mueve en torno de él y hace que el vino no sólo sea (*eînai*) sino también que (a)parezca (*phaínesthai*) dulce para la lengua sana.[109]

TEETETO: Desde luego, así lo acordamos antes.

SÓCRATES: Y cuando se encuentre con "Sócrates enfermo", primero, se ha encontrado con algo diferente y, en verdad, no lo ha hecho con la misma persona, ¿no? Pues sin duda alcanza algo desemejante.

TEETETO: Sí.

109 Se trata de la "pareja de gemelos" de 156a-b: el objeto del sentido ("lo sensible", *aisthetón*: la dulzura del vino o la blancura de la rosa) y la sensación (*aísthesis*: la sensación de dulzura o de blancura, que, claramente, se refieren al sentido del gusto y de la vista, respectivamente). Vista y blancura, gusto y dulzura son, como ha dicho Platón antes, "conmensurables": *sýmmetra*; 156d. Lo mismo vale para cualquier otro tipo de sensación conectada con el sentido correspondiente: si se trata del tacto la sensación puede ser de dureza, rugosidad, etc.; si del oído la sensación puede ser de un sonido grave o agudo; si del olfato la sensación será de aromas dulces, fétidos, etc. La dulzura de la manzana y la sensación son producidos por lo que actúa (la dulzura que hace que el vino *sea* y *parezca* dulce a la lengua) y por lo que recibe dicha acción (la senso-percepción, que convierte a la lengua en un factor percipiente o "sentiente"). Lo que está a la base de esta sutil distinción es la tesis de que tanto lo que produce una acción como lo que la recibe son factores responsables de la producción de la percepción y de sus peculiaridades (como la dulzura o el amargor del vino, según sea el estado en que se encuentra el sujeto). Tanto el sujeto sano como la bebida han hecho al vino dulce e, igualmente, tanto el sujeto enfermo como la bebida han hecho al vino amargo. En este caso, entonces, no se puede decidir si el vino es dulce o amargo haciendo abstracción del sujeto percipiente o sentiente o, más precisamente, haciendo abstracción del estado afectivo en el que se encuentra el sujeto. Para evaluar el impacto de esta observación en la filosofía griega posterior, véase Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I.101-2: "según sea que uno se encuentre en un estado natural o contrario a la naturaleza, las cosas nos afectan de modo diferente" (ver también *Esbozos pirrónicos*, I.44, 211, 213; II.51-2, 63).

159e SÓCRATES: Entonces, un Sócrates de tal índole[110] y la bebida del vino produjeron, a su vez, cosas diferentes: una sensación de amargor en relación con la lengua y un amargor que llega a ser y se desplaza en relación con el vino, y éste no es "amargor", sino "amargo", y yo no soy "sensación" sino "sentiente".

TEETETO: Sí, desde luego.

SÓCRATES: Por tanto, yo nunca llegaré a sentir así otra cosa, pues a otra cosa le corresponde otra
160a sensación[111] y hace al que siente distinto y diferente. Tampoco lo que es activo con respecto a mí, al encontrarse con otra persona, producirá lo mismo ni será nunca de tal índole, pues a partir de otra persona producirá otra cosa, de modo que será [cualificado de un modo] diferente.

TEETETO: Así es.

SÓCRATES: Ni siquiera yo llegaré a ser tal para mí mismo, ni aquello llegará a serlo para sí mismo.

TEETETO: Por supuesto que no.

SÓCRATES: Es forzoso que, cuando yo llegue a ser
106b sentiente, llegue a serlo de algo, pues es imposible llegar a ser sentiente y no sentir nada. Cuando algo llega a ser dulce, amargo o algo de esta índole, llega a serlo para alguien, pues es imposible que llegue a ser dulce, pero dulce para nadie.

TEETETO: Así es, efectivamente.

SÓCRATES: Entonces, creo, queda que seamos, si somos, y que lleguemos a ser, si llegamos a ser, el

110 O sea, un Sócrates que exhibe la cualidad "enfermo".

111 O, de modo más llano: "nunca llegaré a tener la misma sensación de otra cosa, pues una sensación de algo diferente es una sensación diferente".

uno en relación con el otro, porque la necesidad ata nuestro ser, pero no lo ata a nada más, ni tampoco a nosotros mismos. Queda, entonces, que estemos atados unos con otros, de donde se sigue que si uno dice que algo "es" o "llega a ser", tiene que decir que "es" o que "llega a ser" para alguien, o de algo o en relación con algo.[112] No debemos decir, sin embargo, que algo es o llega 160c
a ser en y por sí mismo, ni debemos permitir que otra persona lo diga, según lo indica el argumento que acabamos de exponer.

TEETETO: Desde luego, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Y no es cierto que lo que actúa sobre mí

[112] O sea, toda vez que hay sensación, hay un objeto sentido, y si la sensación lo es de algo y los predicados o propiedades que se atribuyen a ese algo lo son para alguien, parece seguirse que un estado particular de sensación o percepción puede ser realmente atribuido a un sujeto percipiente sólo en relación con un objeto particular. De un modo semejante, también una cualidad particular puede ser realmente atribuida a un objeto únicamente con relación a un sujeto percipiente particular. O sea, habría instancias individuales de percepción e instancias cualitativas individuales, ya que nunca sería posible percibir otra cosa diferente de la misma manera que se percibe un objeto particular determinado en un momento determinado, ni tampoco sería posible percibir la misma cosa de la misma manera en momentos diferentes. Esto es así porque tanto el objeto como el sujeto se encuentran en permanente cambio, según la tesis del flujo permanente (ver 154a). Percipiente y percibido son lo que son y llegan a ser lo que llegan a ser cuando están en relación recíproca, nunca en sentido absoluto o de manera independiente de lo que sucede con el otro término de la relación. Por esto "estamos atados el uno con el otro": cualquier cosa que fuere aquello que somos o que llegamos a ser, lo somos en relación recíproca, no lo somos ni en relación con alguna otra cosa externa a esta relación ni tampoco por nosotros mismos de un modo separado de dicha relación. La conclusión, en el contexto del argumento del flujo permanente, es que no puede decirse que algo sea o llegue a ser en sí mismo y por sí mismo; si algo es o llega a ser, es para alguien, de algo o en relación con algo.

es para mí y no para otro, y que también soy yo, no otro, el que lo siente?

TEETETO: Por supuesto.

SÓCRATES: Por lo tanto, mi sensación es verdadera para mí –pues lo es siempre de mi propio ser– y yo, según Protágoras, soy juez de lo que es para mí como es y de lo que no es como no es.[113]

TEETETO: Así parece.

160d SÓCRATES: Ahora bien, si estoy libre de falsedad y mi pensamiento no desvaría respecto de lo que es o llega a ser, ¿cómo podría yo no saber aquello de lo cual tengo sensación?[114]

113 El juicio "tengo la sensación / impresión de que esto *parece estar* caliente" es lo mismo que el juicio "tengo la sensación / impresión de que esto *es* caliente", pues, como sostiene Protágoras, yo soy juez de las cosas que son para mí tal como son, y de las que no son como no son, y, como afirma Teeteto, el ser, el parecer y el sentir de algo son reductibles entre sí. Es decir, en el plano liso y llano de mi percepción individual tengo razones para creer que mi percepción es "no falsa", pues nadie, con excepción de mí mismo, puede evaluar la sensación en cuestión en cada caso. Mi senso-percepción es verdadera para mí, porque lo es de mi propio ser. Dicho de otro modo, la senso-percepción no sólo depende del objeto externo percibido –que en principio al menos debe ser el mismo para cualquier persona, de modo que todos identifiquemos un algo como siendo ese algo determinado y no otra cosa, aunque no estemos de acuerdo en cuanto a ciertas propiedades accesorias de ese objeto–, sino también del estado afectivo en que se encuentra cada uno.

114 Cuando lo que actúa sobre mí es para mí y no para otro cualquiera, soy yo quien lo siente o percibe, no otro. De aquí se sigue que mi senso-percepción es infalible pues es siempre de ese ser que es peculiarmente mío. En toda esta sección del texto hay una sutil distinción entre el objeto percibido, la percepción del objeto por parte del sujeto y el modo en que el sujeto articula el objeto en su pensamiento por medio del lenguaje. Una operación propia del alma es, nos dice Platón, opinar o juzgar (ver 187a: *doxázein*), que es una forma de pensar. La tarea del alma es "sostener como en una contienda" (*diamákhomai*) que las opiniones o creencias (*dógmata*) siempre presentes son sin duda verdaderas (ver 158d3-4). Véase también 185a4-9; b7 y 186b8,

TEETETO: No, no podrías.

SÓCRATES: Consecuentemente, has tenido completa razón en decir que el saber no es más que sensación, y [las tres posiciones] han coincidido en lo mismo: (i) que todas las cosas cambian como corrientes, según [dicen] Homero, Heráclito y toda la estirpe [de sabios]; (ii) que el hombre es medida de todas las cosas, según el sapientísimo Protágoras, y (iii) que si eso es así, el saber se convierte en sensación, según Teeteto. ¿No es así, Teeteto? ¿Diremos que es éste tu hijo recién nacido y que es el resultado 160e

---

donde la actividad del alma es "discernir" (*krínein*; para el papel "activo-constructivo del alma", véase Dixsaut, M., "Natura e ruolo dell' anima nella sensazione", en Casertano, G. (ed.), *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002, pp. 56-8). Por eso uno conoce (sensiblemente) aquello que percibe si y sólo si ello es infalible y si el propio pensamiento no desvaría o "no da pasos en falso", porque cuando se trata de los propios estados afectivos que se hacen presentes a cada uno –esto es, que son privativos de cada sujeto–, estados a partir de los cuales surgen las percepciones que se traducen en opiniones o juicios que describen el contenido de tales percepciones, es más difícil demostrar que las opiniones de todo el mundo no son siempre verdaderas (ver 179c1-4). Dentro de estos criterios de análisis, parece indicar Platón, la tesis de que *epistéme* no es más que *aísthesis* parece acertada (160d5-6). El saldo positivo de la posición de Teeteto puede resumirse en los siguientes puntos: (*i*) mi percepción es siempre verdadera para mí, pues es siempre de mi propio ser (esta noción de verdad, sin embargo, no es necesariamente extrapolable al juicio que expresa mi creencia individual en el sentido de que dicho juicio puede no ser verdadero); (*ii*) mi percepción depende de mi peculiar estado afectivo, que resulta ser condición de mi percepción (en efecto, si estoy enfermo mi percepción será de un modo, si estoy sano de otro); (*iii*) si mi percepción es no falsa y mi pensamiento no desvaría, "sé o conozco" aquello que es objeto de mi percepción (o sea, para que haya conocimiento debe haber una conjunción entre sensación y juicio; ver 187a ss.); (*iv*) lo que actúa sobre mí, al entrar en contacto con otro sujeto, nunca producirá el mismo efecto, porque los estados afectivos de ese sujeto pueden ser diferentes y, de hecho, son diferentes.

de mi oficio de hacer parir (*maíeuma*)? ¿Qué dices, Teeteto?

TEETETO: Es forzoso que así sea, Sócrates.

SÓCRATES: Esto es entonces, al parecer, lo que con esfuerzo engendramos, cualquier cosa que resulte ser. Pero después del parto en verdad debemos regresar a las celebraciones de natalicio, como si hiciéramos un círculo con nuestro argumento, de modo que no se nos pase por alto en nuestro examen si lo que hemos producido no merece ser ali-
161a mentado, sino que es algo vacío y falso. ¿O es que tú crees que, de todos modos, hay que alimentar a tu vástago y no hacerlo a un lado? ¿También soportarás ver que es refutado y no te irritarás mucho si alguien te lo quita, siendo tu primer parto?

TEODORO: Sócrates, Teeteto lo soportará pues no es díscolo en absoluto. Pero..., ¡por los dioses! Dime en qué punto las cosas no son así.

SÓCRATES: ¡Teodoro, sencillamente eres un amante de los argumentos (*philólogos*)! Es propicio de tu parte que creas que yo soy un saco de argumentos y que fácilmente puedo escoger [uno de
161b ellos] y decir que estas cosas no son así. Pero no estás entendiendo lo que pasa, porque ningún argumento sale de mí, sino que siempre sale del que está dialogando conmigo. Yo nada sé más que [lo que sabe mi interlocutor], a no ser algo insignificante que consiste en tomar un argumento de otra persona que sea sabia y aceptarlo como merece.[115] Esto es lo que voy a tratar de hacer con Teeteto, sin decir nada yo mismo.

115 O sea, hay algo que Sócrates sabe. Véase nota 43.

TEODORO: Sócrates, tú lo explicas de mejor manera que yo. Hazlo así.

SÓCRATES: Teodoro, ¿sabes lo que me asombra de tu amigo Protágoras?

TEODORO: ¿Qué? 161c

SÓCRATES: En lo demás, me complace mucho que haya dicho que aquello que le parece (*dokoûn*) a cada uno también es. Sin embargo, me ha dejado admirado que al comienzo de su tratado (*lógos*) *La verdad* no dijera que "el cerdo es medida de todas las cosas" o que lo es todo "cinocéfalo", o cualquier otro [animal] más extravagante de los que tienen sensación; si lo hubiese hecho, habría comenzado a dirigirnos su discurso de un modo magnífico y muy despreciativo, pues habría mostrado que mientras nosotros lo estábamos admirando como a un dios por su sabiduría, en realidad él no era para nada mejor en 161d inteligencia que un renacuajo..., ¡ni tampoco que otro hombre! ¿O cómo habremos de decirlo, Teodoro? Pues si para cada uno va a ser verdad lo que opina (*doxázei*) a través de la sensación y una persona no distingue (*diakrineî*) mejor lo que otra experimenta, y si uno no puede tener más autoridad para examinar si la opinión (*dóxa*) de otro es correcta o falsa, sino que, como se ha dicho muchas veces, cada uno sólo podrá juzgar (*doxásei*) si todo lo suyo es correcto y verdadero, ¿por qué entonces, amigo, Protágoras habrá de ser tan sabio que incluso justificadamente se considere maestro de los demás a 161e cambio de altos honorarios, y por qué nosotros seríamos más ignorantes y tendríamos que fre-

cuentar sus lecciones si cada uno es medida de su propia sabiduría? ¿Cómo no habremos de afirmar que Protágoras dice esto para ganarse el favor popular?[116] Guardo silencio en cuanto a mí y en cuanto al ridículo al que nos exponemos debido a mi arte de hacer parir, y creo que lo mismo sucede con la actividad dialéctica en su totalidad. Si *La Verdad* de Protágoras es verdadera y [él] no habló en broma desde lo más íntimo
162ª de su libro, ¿no es una enorme e inmensa tontería inspeccionar e intentar refutar las apariencias (*phantasíai*) y opiniones (*dóxai*)[117] de unos y otros, si las de cada uno son correctas?

TEODORO: Sócrates, como tú dijiste hace un momento, este hombre era mi amigo. Yo no admi-

116 Véase Platón, *Crátilo*, 386c-d, donde se argumenta que la posición de Protágoras es incompatible con la afirmación de que unas personas son inteligentes y otras no. La tesis protagórica del *homo mensura* tiene también una consecuencia fatal para el sofista como maestro: si cada uno es medida de su saber, nadie puede ser maestro de otro (ya que nadie sabe más que otro); tampoco puede serlo Protágoras, con el serio agravante, según Platón, de que, como cualquier sofista, cobra altos honorarios por sus lecciones. Hay al menos dos formas de entender esto: (*i*) cuando Protágoras afirma que hay una sabiduría superior, lo hace para ganarse el favor popular; (*ii*) Protágoras no es sincero cuando afirma que cada uno es medida de su propia sabiduría, pero lo hace para halagar al pueblo. En cualquiera de los dos casos, lo que se quiere indicar es que la afirmación de Protágoras de su sabiduría superior es incompatible con su propia posición. Véase McDowell, J., en Plato, *Theaetetus*, Oxford, Oxford University Press, 1996 (1973[1]), p. 158.

117 Este pasaje es significativo para advertir de nuevo la proximidad semántica entre "apariencia" (*phantasía*), en el sentido de "aparecer", y "opinión" o "parecer" (*dóxa*); en este contexto, como en muchos otros pasajes (desde 152a), Platón juega con la ambigüedad "(a)parece", en el sentido fisiológico del aparecer, *pháinetai*, y "parece" (*dokeî*), en el sentido cognoscitivo de "me parece-creo que ...". En esta línea es claro que "apariencias" y "opiniones" son casi sinónimos.

tiría, por lo tanto, que Protágoras fuera refutado por lo que yo estoy concediendo; a su vez, tampoco admitiría oponerme a ti en contra de mi opinión. Toma entonces de nuevo a Teeteto; hasta hace un momento parecía escucharte con mucha atención.

SÓCRATES: Teodoro, si fueras a las palestras de Esparta, ¿considerarías adecuado ser un espectador de cómo los demás se ejercitan desnudos –algunos de ellos [con un físico] inferior [al tuyo]–, y tú mismo no te quitarías la ropa para no mostrar tu aspecto?[118] 162b

TEODORO: ¿Por qué crees [que no], si ellos estuvieran por confiar en mí y dispuestos a que yo los persuadiera? Del mismo modo, ahora creo que yo los persuadiré a ustedes, para que me permitan ser un espectador y no me arrastren al gimnasio, que también es duro, y para que luchen con alguien que sea más joven y más ágil.

SÓCRATES: Teodoro, si a ti te place que sea así, a mí no me disgusta, como dicen los que hacen proverbios. Pues bien, tenemos que dirigirnos de nuevo al sabio Teeteto. Respóndenos primero, Teeteto, lo que hace un momento estuvimos discutiendo: ¿es que acaso tú no te admiras de ha- 162c

[118] Recuérdese que el diálogo tiene lugar en un gimnasio o en una escuela de lucha. El primer encuentro de Sócrates con Teeteto se produce cuando éste, junto a otros jóvenes untados con aceite que habían estado haciendo gimnasia en el *drómos* (el pórtico de una palestra, ver 144c), se acerca a Teodoro y a Sócrates. El sentido de la comparación es que, tal como se hace en las palestras de lucha, hay que ejercitarse igual que los demás y participar de la discusión. La exhortación de Sócrates apunta al hecho de que Teodoro, como Teeteto, debe ser cooperativo con el diálogo.

ber aparecido así de repente en nada inferior en sabiduría a cualquier otra persona o incluso a cualquier dios? ¿O es que crees que "la medida protagórica" se dice en menor medida respecto de los dioses que de los hombres?

TEETETO: ¡Por Zeus, yo no! Lo que me preguntas me admira mucho, pues cuando estábamos discutiendo cómo entenderíamos que aquello que le
162d parece a cada uno así también es para el que le parece, me parecía que estaba muy bien dicho. Ahora, por el contrario, [mi punto de vista] ha cambiado súbitamente.

SÓCRATES: Es que eres joven, querido muchacho, y así te dejas llevar por una aguda declamación popular y te dejas persuadir. En efecto, Protágoras o cualquier otro en su nombre nos dirá lo siguiente: "Nobles jóvenes y ancianos, siéntense con nosotros
162e y hagan una declamación popular, traigan a los dioses al centro [de la escena], aquellos cuya existencia o no existencia yo excluyo cuando hablo o escribo sobre ellos,[119] y digan lo que la mayoría de la gente aceptaría oír: que sería terrible si cada hombre no se distinguiera en sabiduría de un rebaño cualquiera. Sin embargo, ustedes no enuncian ninguna demostración (*apódeixis*) o necesidad (*anánke*), sino que se valen de la probabilidad (*eikós*); si Teodoro o cualquier otro geómetra estuviera dispuesto a hacer geometría valiéndose de ella, no tendría ningún mérito". Consecuentemente, tú y Teodoro deben examinar si, sobre asuntos tan
163a significativos, van a admitir argumentos (*lógoi*) for-

[119] Ver Protágoras, frag. 4 DK.

mulados por medio de la persuasión (*pithanología*) y la probabilidad (*eikós*).[120]

TEETETO: Sócrates, ni tú ni nosotros afirmaríamos que eso es justo.

SÓCRATES: Entonces, al parecer, como se sigue de tu observación y de la de Teodoro, tenemos que hacer nuestro examen de otro modo.

TEETETO: Sí, desde luego que de otro modo.

SÓCRATES: Examinemos en lo que sigue, entonces, si el saber y la sensación son, efectivamente, lo mismo o algo diferente, pues es a eso a lo que todo nuestro argumento estaba apuntando, y es por eso por lo que extrajimos estas numerosas y extravagantes consecuencias, ¿no?

TEETETO: Así fue, sin duda.

SÓCRATES: ¿Concordaremos, por tanto, en que todo 163[b]
aquello que sentimos por la vista o por el oído, al mismo tiempo también lo sabemos? Por ejemplo, antes de que hayamos aprendido la lengua de los bárbaros, ¿diremos que no oímos cuando hablan o que oímos y sabemos lo que dicen? Y, a su vez, si no conocemos las letras, ¿sostendremos que cuando las miramos no las vemos o que, si en realidad las vemos, las conocemos?

120 Ver 148c-d, donde Sócrates sugiere a Teeteto que, teniendo en cuenta lo dicho por Teodoro, imite su respuesta matemática sobre las potencias y la tome como una especie de modelo de respuesta filosófica, de modo de ser capaz de obtener una definición correcta de aquello que se está investigando: qué es *epistéme*. En efecto, las definiciones de "longitud" y "potencia" dadas por Teeteto siguiendo la recomendación de Teodoro permiten mostrar que es posible reunir bajo una sola forma o clase una multiplicidad, de modo de ofrecer una definición apropiada.

TEETETO: Sócrates, esto mismo es lo que diremos, que conocemos lo que vemos y oímos: de unas vemos y conocemos su figura y color, de otras
163c oímos y al mismo tiempo conocemos la agudeza y gravedad [de los sonidos]. Pero lo que los gramáticos y los intérpretes enseñan sobre tales cosas, no lo sentimos ni lo conocemos con la vista o el oído.[121]

SÓCRATES: Excelente Teeteto, no vale la pena debatir contigo sobre esto, para que también avances. Advierte, sin embargo, que también se acerca esta otra [objeción] y examina cómo la rechazaremos.

TEETETO: ¿Cuál objeción?

163d SÓCRATES: La siguiente; si alguien te preguntara: "¿Es acaso posible que una persona se vuelva en algún momento sabedora de algo y que tenga y conserve un recuerdo de esa cosa, y que entonces, cuando recuerde, no sepa aquello que recuerda?" Al parecer, estoy hablando con grandilocuencia;[122] lo que quiero preguntar es si alguien que ha aprendido algo y lo recuerda no lo conoce.[123]

[121] El mismo Teeteto reconoce que de su tesis de la identidad entre saber y sensación se sigue que *saber* es igual a saber *sensible*; pero, naturalmente, no todo saber puede reducirse a saber sensible.

[122] Que es como decir que está hablando como un sofista. Sobre grandilocuencia y brevilocuencia, véase Platón, *Gorgias*, 461d-462a, donde el pronunciar largos discursos (la grandilocuencia) aparece asociado al hecho de hablar mucho sin por eso responder a lo que se pregunta. En este sentido, la grandilocuencia es lo opuesto al método dialéctico de preguntas y respuestas (ver también Platón, *Protágoras*, 335a). La observación presenta una objeción de fondo a la tesis sensista de Teeteto: si saber es lo mismo que sentir, no se explica cómo pueden saberse cosas que no se sienten o perciben en el momento en que se las sabe (ver siguiente nota).

[123] Si la tesis de Teeteto es cierta (es decir, saber o conocimiento es lo mismo que sensación o percepción), cuando uno

TEETETO: ¿Cómo Sócrates? ¡No hay duda de que lo que estás diciendo sería monstruoso!

SÓCRATES: ¿No será que estoy desvariando? Examínalo tú: ¿acaso no llamas "sentir" al ver y "sensación"[124] a la vista?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y no es cierto que, de acuerdo con el argumento de hace un momento, el que vio algo se ha vuelto sabedor de lo que vio? 163e

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y no hay algo a lo que llamas "recuerdo" (*mnéme*)?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: [El recuerdo], ¿lo es de nada o de algo?

TEETETO: ¡De algo, sin duda!

SÓCRATES: ¿Y no lo es de ciertas cosas que uno aprendió y sintió?

TEETETO: Por supuesto.

SÓCRATES: Lo que uno vio, ¿lo recuerda a veces?

TEETETO: Lo recuerda.

SÓCRATES: ¿Incluso cuando uno tiene los ojos cerrados, o es que cuando uno hace esto se olvida?

TEETETO: Sócrates, sería extraño decir eso.

---

oye lo que alguien dice, sabe lo que esa persona dice (oír –como ver o cualquier otro tipo de actividad sensorial– es una forma de *aísthesis*), ya que sensación (oír en el ejemplo) es lo mismo que saber. Ahora la objeción de Sócrates es que, si hay al menos un caso en el que puede haber saber sin que haya sensación (en el sentido de una actividad perceptiva como ver u oír), la tesis de la identidad entre saber y sensación se derrumba. El hecho es que hay al menos un caso en el que una persona puede tener un saber sin que haya sensación: cuando ya ha aprendido algo y lo recuerda, sin tener que estar teniendo percepción directa de aquello que es objeto de su conocimiento.

124 O "sentido". En griego la palabra para "sensación" y "sentido" es siempre la misma: *aísthesis*.

164a SÓCRATES: Sin embargo, si hemos de conservar el argumento anterior, tenemos que decirlo; si no, se desvanece.

TEETETO: ¡Por Zeus!, también yo lo sospecho pero todavía no lo entiendo suficientemente. Dime cómo es.[125]

SÓCRATES: Del siguiente modo: el que está viendo, decimos, se ha vuelto sabedor de aquello que está viendo, pues hemos acordado que vista (*ópsis*), sensación (*aísthesis*) y saber (*epistéme*) son lo mismo.

TEETETO: Sí, por supuesto.

SÓCRATES: Pero el que está viendo y se ha vuelto sabedor de lo que ha visto, si cierra sus ojos, lo recuerda, pero no lo ve, ¿no?

TEETETO: Sí.

164b SÓCRATES: Y "no lo ve" es "no lo sabe", porque "ve" es "sabe".

TEETETO: Cierto.

SÓCRATES: Por consiguiente, sucede que quien se volvió sabedor de algo cuando aún lo[126] recuerda, no sabe porque no ve. Eso es lo que decíamos que sería monstruoso si sucediera.[127]

TEETETO: Tienes toda la razón.

SÓCRATES: Entonces, si alguien afirma que saber y sensación son lo mismo parece que resulta una imposibilidad.

TEETETO: Parece...

125 Los interlocutores de Sócrates no entienden a Sócrates. Para una escena semejante, ver *Menón*, 72a y c-d.

126 Leo *autó* con Hirschig.

127 Ver 163d.

SÓCRATES: Por lo tanto, debemos afirmar que una y otra cosa son diferentes.

TEETETO: Así parece.

SÓCRATES: Pues bien, ¿qué será entonces el saber? Al parecer, tenemos que volver a argumentar, desde el principio. ¿Qué vamos a hacer, Teeteto? 164c

TEETETO: ¿Respecto de qué?

SÓCRATES: Me parece que, como un gallo que no es de raza, nos apartamos del argumento y comenzamos a cacarear antes de haber vencido.

TEETETO: ¿Qué quieres decir?

SÓCRATES: Que parece que estamos satisfechos con haber logrado un acuerdo, al modo de los discutidores (*antilogikôs*), respecto de las concordancias nominales, y que con algo de esta índole ganamos la discusión (*lógos*); y cuando afirmamos que no somos contendientes (*agonistaí*), sino filósofos nos pasa inadvertido que estamos haciendo lo mismo que aquellos hombres terribles.[128] 164d

TEETETO: Todavía no comprendo lo que quieres decir...

SÓCRATES: Bien, procuraré mostrarte lo que pienso sobre este asunto. Nos estábamos preguntando, en efecto, si puede darse el caso de que una persona haya aprendido algo y que cuando lo recuerde no lo sepa; cuando demostramos que quien vio, al cerrar su ojos, recuerda pero no ve, demostramos que no sabe y que, al mismo tiempo, recuerda. Esto, sin embargo, es imposible; es así como pereció

[128] Obviamente, se refiere a los sofistas (ver arriba 154d y nota 73).

el relato (*mŷthos*) de Protágoras y, a la vez, el tuyo, según el cual saber y sensación son lo mismo.

164e TEETETO: Así parece.

SÓCRATES: Creo, amigo mío, que si viviera el padre de la otra tesis,[129] no se derrumbaría, sino que haría todo tipo de esfuerzos por defenderla. En este momento, sin embargo, nosotros la estamos ultrajando como a un huérfano; ni siquiera los tutores que Protágoras le dejó –uno de los cuales es Teodoro, aquí presente– están dispuestos a auxiliarla. No obstante, nosotros mismos correremos el riesgo de ayudarla, para que se haga justicia.

TEODORO: Sócrates, no soy yo el tutor de sus pertenencias, sino, más bien, Calias, hijo de Hipónico.[130] Es que nosotros en cierto modo nos encaminamos demasiado rápido desde los meros argumentos a la geometría; pero te estaremos agradecidos si le prestas tu ayuda.

165a

SÓCRATES: Tienes razón, Teodoro; examina entonces en qué consiste mi ayuda, pues si uno no prestara atención a las palabras, concedería cosas más terribles que las de antes, que es lo que, por lo general, acostumbramos hacer cuando afirmamos y negamos. ¿Te lo explico a ti o a Teeteto?

165b TEODORO: A ambos, pero que responda el más joven, pues si fracasa, será menos vergonzoso.

SÓCRATES: Digo que la siguiente es la pregunta más

129 Es decir, la de Protágoras.

130 Calias, rico ateniense amante de las discusiones y, claro está, de los sofistas. Platón lo menciona varias veces en sus diálogos (*Apología*, *Protágoras*, *Crátilo*).

terrible (*deinótaton*): "¿Es acaso posible que el que sabe algo no sepa lo que sabe?"

TEODORO: Pues bien, Teeteto, ¿qué responderemos?

TEETETO: Que es imposible, creo yo.

SÓCRATES: No lo es, al menos si vas a seguir sosteniendo que ver es saber.[131] Pues, ¿cómo vas a ocuparte de una pregunta que no se puede evitar cuando, como dice el dicho, "hayas caído en un pozo", y un hombre intrépido te tape un ojo con su mano 165c
y te pregunte si ves su manto con el ojo cubierto?

TEETETO: Diré, creo, "no lo veo con éste, sino con el otro".

SÓCRATES: ¿Y no es cierto que ves y no ves lo mismo al mismo tiempo?

TEETETO: Así es, en cierto modo.

SÓCRATES: Yo, dirá él, no te estoy planteando esta pregunta; lo que estaba preguntando no era de qué modo no sabes aquello que sabes[, sino si eso es posible]. Evidentemente ahora estás viendo lo que no ves, y has reconocido que ver es saber, y que no ver es no saber. Consecuentemente, infiere qué se sigue para ti de esas premisas.

TEETETO: Infiero que se sigue lo contrario de lo que 165d
establecí.

SÓCRATES: Tal vez, asombroso amigo, tendrías que experimentar muchas otras cosas por el estilo si alguien te preguntara si es posible saber lo agudo o lo obtuso, si es posible saber de cerca pero no de lejos, si es posible [saber] lo mismo con intensidad o sin intensidad, y otros miles

131 La tesis inicial de Teeteto es, en realidad, que sentir-percibir es saber, pero ver es, como queda claro a partir del argumento anterior, un caso de sentir-percibir.

de casos que un peltasta asalariado y al acecho[132] te podría plantear con sus argumentos, una vez que hayas establecido que saber y sensación son lo mismo. Lanzaría sus ataques sobre el oído, el olfato y sensaciones semejantes,
165e y te perseguiría hasta refutarte y no te dejaría ir hasta que te encontraras asombrado de su envidiable sabiduría y te hubiera maniatado los pies. Así pues, una vez que te hubiese hecho su prisionero y ya te hubiese atado de pies y manos, entonces te liberaría por la cantidad de dinero que tú y él hubieran fijado. Ahora bien, ¿cuál es –tal vez podrías preguntarte– el argumento que Protágoras podría presentar a favor de su propia posición? ¿Vamos a intentar decir alguna otra cosa?

TEETETO: Por supuesto que sí.

SÓCRATES: Sin duda, [Protágoras diría] todo esto
166a que nosotros estamos argumentado en su defensa y, junto con ello, creo que se dirigiría a nosotros y en actitud de desprecio diría: "¡Qué buena persona es este Sócrates! Cuando preguntó a un niñito si es posible que la misma persona recuerde lo mismo y al mismo tiempo no lo sepa, éste tuvo miedo y, asustado, respondió que no, ya que no fue capaz de prever [lo que se seguía de ello], y así me expuso al ridículo con sus argumentos. ¡Pero, Sócrates, te comportas con extrema ligereza! Cuando examinas alguna de mis [tesis] por medio de una pregunta, si el interrogado responde tal como

132 O sea, un sofista.

respondería yo y cae en el error, yo soy refuta- 166b
do, pero si [responde] otra cosa, el interrogado mismo es el refutado. Pues, para comenzar, ¿te parece que alguien va a admitir que cuando uno ya no está experimentando algo puede tener presente un recuerdo de lo que experimentó, y que tal recuerdo es una experiencia de la misma índole que la que tuvo cuando la experimentó? No, en absoluto. Más aún, ¿[crees] que alguien va a abstenerse de admitir que es posible que la misma persona sepa y no sepa lo mismo? Y si esto lo atemoriza, ¿[crees] que en algún momento va a conceder que una persona que está cambiando es la misma persona que era antes de cambiar? O más aún, ¿[crees] que es una sola persona y no muchas, y que éstas se vuelven infinitas mientras se produce el cam- 166c
bio? ¿Tendremos, entonces, que precavernos los unos a los otros de ir a la caza de palabras? Dichoso Sócrates –dirá él– dirígete con más nobleza a lo que estoy argumentando[133] y, si pue-

133 En el sentido de "ataca lo que en realidad estoy argumentando"; estas palabras son a veces tomadas como testimonio de que las doctrinas expuestas en este discurso pertenecieron al Protágoras histórico (ver McDowell, *op. cit.*, p. 165). Sin embargo, en el contexto dramático de los diálogos de Platón nunca es seguro que lo que éste pone en boca de un interlocutor sea lo que el personaje histórico habría dicho. Por ejemplo, en este célebre "discurso de Protágoras" (*Teeteto*, 166a-168c) Platón presenta las objeciones que Protágoras habría presentado a las críticas de Sócrates a su tesis del *homo mensura*; pero también aparece sosteniendo la tesis –frecuente en otros diálogos de Platón– de que no hay que confundir contienda verbal (la actividad propia de los sofistas, según Platón) con diálogo filosófico. En el primer caso se trata de un discurso lúdico, cuyo objetivo es intentar hacer caer en el error al interlocutor; en el diálogo filosófico, en cambio, el discurso es serio y, mediante las correcciones que sean apropiadas, los interlocutores procuran des-

des, refútalo [y muestra que] las sensaciones no se vuelven particulares para cada uno de nosotros, o que, aunque se vuelvan particulares, para nada [se sigue] que lo que aparece (*tò phainómenon*) podría llegar a ser o, si tenemos que usar la palabra, es solamente para aquel a quien se le aparece. Al hablar de cerdos y cinocéfalos, no sólo estás tú mismo actuando como un cerdo, sino que además estás persuadiendo a tus oyentes de que traten así mis escritos, y no te estás
166d comportando correctamente. Pues yo sostengo que la verdad es tal como lo he escrito: en efecto, cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es. No obstante, hay una enorme diferencia entre una persona y otra con respecto a esto mismo, porque las cosas que son y aparecen para uno son diferentes de las que son y aparecen para otro. Y en cuanto a la sabiduría y al sabio, ni siquiera estoy cerca de decir que no haya tal cosa, sino que también llamo 'sabio' a aquel que, produciendo un cambio, logra para algunos de nosotros, al cual se le aparecen y para el cual hay cosas malas, que se le aparez-
166e can y haya cosas buenas. Pero no persigas mi argumento en su aspecto verbal y trata de entender en lo que sigue aún más claramente lo que estoy argumentando. Recuerda lo que se

---

cubrir la verdad (ver 167e-168a). Lo otro que podría interpretarse es que el propio Platón exige al personaje Sócrates que se tome en serio las tesis de Protágoras ("sin hostilidad ni afán de lucha, sino sentado con ánimo propicio", 168b). Pero, en todo caso, lo que el pasaje muestra es que Platón no se muestra renuente a atribuir a Protágoras posiciones que en otros contextos (incluso dentro del mismo diálogo *Teeteto*) no habría atribuido a un sofista.

estaba diciendo antes: para un enfermo lo que come aparece y es amargo, en tanto que para un sano es y aparece lo contrario. Ahora bien, no hay que plantear ninguna de esas alternativas como la más sabia, pues no es posible; tampo- 167a
co hay que acusar al enfermo de ignorante por tener las opiniones que tiene, ni [calificar] de sabio al sano por tener [opiniones] diferentes, sino que hay que efectuar un cambio en otra dirección, pues una condición (*héxis*)[134] es mejor [que la otra]. Así también en la educación (*paideía*) hay que hacer una transformación desde una condición hacia otra que sea mejor. El médico hace esa transformación con remedios, el sofista, en cambio, con argumentos (*lógoi*); porque, en realidad, nadie hizo nunca que alguien que opina falsedades opine más tarde verdades, pues no es posible opinar lo que no es,[135] ni [opinar] cosas diferentes de las que uno experimenta, y eso siempre es verdad.[136] Sin embargo, 167b
creo yo, uno puede hacer que el que tiene una opinión que es connatural a la condición perversa de su alma tenga otras opiniones de una índole tal [que sean connaturales a una condición] beneficiosa de su alma. Efectivamente, al-

134 La del sano.

135 O sea, no es posible opinar "lo que no es el caso" o "lo que no es verdad", que es lo mismo que decir que es imposible formular juicios falsos (los argumentos que desembocan en esta posición se encuentran en 188c-189b).

136 Decir que lo único que es siempre verdadero es lo que uno está experimentado o el estado afectivo en que se encuentra constituye un regreso a la tesis sensista que identifica el conocimiento con la senso-percepción.

gunos, debido a su inexperiencia, llaman 'verdaderas' a esas apariencias (*phantásmata*); yo, en cambio, las llamo 'mejores que las otras', no 'más verdaderas'. No necesito para nada llamar, querido Sócrates, 'batracios' a los sabios,[137] sino que a los que se ocupan de los cuerpos los llamo 'médicos', y a los que se ocupan de las plantas 'labradores'. Sostengo, en efecto, que
167c cuando alguna de ellas está enferma, los labradores incluso infunden en las plantas sensaciones que son no sólo benéficas, sino también saludables y verdaderas, en lugar de las sensaciones dañinas, y que, al menos, los retóricos sabios y buenos hacen lo que a sus ciudades les parece que es benéfico y justo en lugar de lo que es dañino. Porque lo que a cada ciudad le parece justo y honorable (kalá), es así para esa ciudad, por el tiempo que así lo juzgue. Pero el sabio es el que hace que cada cosa sea y parezca benéfica para ellas en lugar de dañina. Según el mismo argumento, también el sofista es sabio, ya que
167d así es capaz de educar (*paidagogeîn*) a sus educandos y merece recibir mucho dinero de los que ha educado. Y así es como unos son más sabios que otros y nadie opina lo que es falso, y tú, sea que lo quieras o no, debes aceptar que eres medida, pues esta doctrina (*lógos*) [mía] se preserva sobre la base de esos [fundamentos].[138] Si puedes objetarla (*amphisbeteîn*) desde

137 161d.

138 O sea, (*i*) lo que a uno le parece que es *x*, es *x*, de donde se sigue que (*ii*) cada uno es medida y que (*iii*) nadie está en el error.

el principio, objétala y presenta tu argumento en contra; y si quieres hacerlo a través de preguntas, hazlo por medio de preguntas, pues el que está dotado de inteligencia no debe evitarlo, sino que tiene que perseguirlo más que cualquier otro. Pero procede del siguiente modo: 167e
no seas injusto cuando preguntes, pues sería un enorme absurdo que quien afirma que está preocupado por la virtud no haga otra cosa que estar siendo injusto permanentemente con sus argumentos. Y uno es injusto en una situación de esa índole cuando en las conversaciones (*diatribai*) no distingue la contienda verbal (*agonizómenos*) del diálogo (*dialegómenos*): en aquélla uno bromea y hace caer en el error [a su interlocutor] todo lo que puede; en el diálogo, en cambio, es serio, corrige a aquel con quien está dialogando y solamente le indica los errores (*sphálmata*) en los que haya incurrido por sí 168a
mismo o debido a las personas con quienes se haya relacionado antes. Pues si procedes así, los que te frecuenten se culparán a sí mismos, no a ti, por su propia perturbación y perplejidad; a ti te seguirán y te estimarán, se odiarán a sí mismos y se refugiarán por sí mismos en la filosofía, para convertirse en otras personas y apartarse de las que eran antes. En cambio, si procedes del modo contrario, como hace la mayoría de la gente, te sucederá lo contrario, y los que se relacionan contigo, cuando se vuelvan mayores, se mostrarán odiosos hacia este asunto en 168b
vez de filósofos. Por tanto, si me obedeces en lo que también se dijo antes, podrás considerar

verdaderamente –sin hostilidad ni afán de lucha, sino sentado con ánimo propicio– qué es lo que estamos argumentando cuando manifestamos que todo se mueve, y que lo que le parece a cada uno es eso [para el que le parece], ya sea para un particular o para una ciudad. Y a partir de esto podrás investigar si saber y sensación son lo mismo o cosas diferentes, pero no
168c como hace un momento a partir del uso habitual de expresiones y palabras, que la mayoría de la gente arrastra donde quiere y ocasiona perplejidades recíprocas y de variadas clases". Ésta es la ayuda, pequeña, derivada de recursos pequeños, Teodoro, que pude suministrar a tu amigo en la medida de mis posibilidades. Pero si él viviera, habría podido ayudarse a sí mismo de un modo más eficaz.

TEODORO: Sócrates, estás bromeando..., ¡has prestado una ayuda extremadamente potente a Protágoras!

SÓCRATES: Tienes razón, amigo..., y dime, ¿no te diste cuenta de que cuando Protágoras hablaba hace un momento,[139] también nos estaba repro-
168d chando, que cuando formulábamos nuestros argumentos frente a un niño, estábamos haciendo una contienda verbal (*agonizoímetha*) en contra de sus posiciones gracias al miedo del niño? ¿No estaba diciendo que se trataba de un chiste y, mientras encomiaba [su tesis] de la medida de todas las cosas, nos exhortó a tomar en serio su propia doctrina?

[139] Ver 166a.

TEODORO: Sí, Sócrates, ¿cómo no habría de darme cuenta?

SÓCRATES: Pero ¿qué? ¿Pides que le hagamos caso?

TEODORO: Por supuesto que sí.

SÓCRATES: Pues bien, ves que todos estos son niños, excepto tú. Así pues, si vamos a hacerle caso, tú y yo tendremos que preguntarnos y responder- 168e
nos el uno al otro, y deberemos tomarnos en serio su doctrina (*lógos*) para que no nos acuse de que no la examinamos en detalle y de que estamos bromeando con jovencitos.

TEODORO: ¿Es que Teeteto no podría seguir la doctrina e investigarla con diligencia mejor que muchos que ya tienen abundante barba?

SÓCRATES: Sí, pero no mejor que tú, Teodoro; no creas, entonces, que yo debo asistir a tu amigo 169a
muerto de cualquier modo posible, y tú de ninguno. Vamos, excelente amigo, continúa un poco hasta que sepamos si, efectivamente, eres el que tiene que ser medida de los diagramas, o si todos son, igual que tú, capaces de bastarse a sí mismos, no sólo respecto de la astronomía, sino también de las demás disciplinas en cuanto a las cuales sin duda tú tienes una razón para sobresalir.

TEODORO: Si uno se encuentra sentado a tu lado, Sócrates, no es fácil no dar una explicación (*didónai lógon*); hace un momento[140] yo estuve diciendo trivialidades cuando afirmaba que tú cederías y que no me obligarías a desnudarme, como hacen los espartanos. Me parece, sin em-

140 Ver 162b.

169b bargo, que tú te inclinas más a Escirón,[141] pues los espartanos le ordenan a uno que se vaya o que se desnude; pero tú me parece que más bien representas el drama de Anteo,[142] pues no permites que el que se te acerca se vaya antes de haberlo desnudado y obligarlo a luchar con tus argumentos.

SÓCRATES: Teodoro, has hecho una comparación excelente de mi defecto (nósos). Sin embargo, yo soy más fuerte que aquéllos, pues me he encontrado con muchísimos Heracles y Teseos,[143] constantes para argumentar, que me han golpeado mucho; no obstante, yo no renuncié en lo más mínimo. Tan terrible es el deseo erótico (*éros*) en el que me he involucrado por el ejercicio de estos asuntos. No te rehúses, por lo tanto, a que el mutuo ejercicio nos beneficie a ti mismo y, al mismo tiempo, a mí.

169c

TEODORO: No te voy a contradecir en nada; vamos, procede como quieras. De cualquier modo, respecto de estos temas hay que soportar el destino que tú hayas tramado y ser sometido a prueba (*elenkhómenon*).[144] Sin embargo, no me pondré a tu disposición más allá de lo que tú hayas establecido previamente.

[141] Corintio hijo de Pélope (o de Poseidón) que vivía en Mégara. Obligaba a los viajeros a lavarse los pies cuando pasaban por el camino que bordeaba la costa (en las "Rocas Escironias"); mientras lo hacían, Escirón los empujaba al mar, donde una tortuga gigante despedazaba sus cadáveres.

[142] Gigante hijo de Gea y Poseidón; obligaba a todos los viajeros a luchar con él.

[143] Heracles es quien, según las crónicas, da muerte a Anteo, y Teseo quien mata a Escirón de camino a Atenas.

[144] Ver arriba 150c.

SÓCRATES: Con eso bastará; y ten mucho cuidado de que, inadvertidamente, no formulemos argu- 169d
mentos que sean de un tipo pueril, cosa que cualquiera podría volver a reprocharnos.

TEODORO: Desde luego, al menos lo intentaré en la medida en que me sea posible.

SÓCRATES: Pues bien, retomemos primero el asunto desde el mismo punto en el que estábamos antes, y veamos si estábamos disgustados con o sin razón cuando le objetábamos a la doctrina [protagórica] el que hacía que cada uno sea autosuficiente en cuanto a inteligencia (*phrónesis*). Además, Protágoras nos admitió que algunas personas –que sin duda también son sabias– sobresalen respecto de lo que es mejor y peor, ¿no?

TEODORO: Sí.

SÓCRATES: Así pues, si él estuviera presente, lo reconocería y nosotros no habríamos tenido que ad- 169e
mitir esas cosas para ayudarlo, ni habría que volver a repetir [su doctrina] para asegurarla. Ahora, sin embargo, tal vez alguien podría sostener que nosotros carecemos de autoridad para establecer un acuerdo (*homología*) en su nombre. Por eso sería mejor llegar a un acuerdo más claro sobre este mismo punto, ya que no constituye una diferencia menor si se lo hace así o de otro modo.

TEODORO: Es cierto.

SÓCRATES: Pues bien, hagamos el acuerdo (*homología*) 170a
lo más rápidamente posible, aunque no a través de otros, sino a través de sus propias palabras.

TEODORO: ¿Cómo?

SÓCRATES: Del siguiente modo: ¿afirma que lo que

le parece (*tò dokoûn*) a cada uno es así para el que le parece?

TEODORO: Sí, lo afirma.

SÓCRATES: Pues bien, Protágoras, también nosotros estamos formulando la opinión de un hombre o, más bien, de todos los hombres, y afirmamos que no hay nadie que no considere que él mismo es más sabio que los demás en cuanto a ciertas cosas, ni que otros [son más sabios] que él mismo en cuanto a otras. Además, en los peligros más grandes, cuando las personas son atormentadas en campañas militares, o en enfermedades o en el mar, a los que lideran en cada una de estas situaciones se los tiene por dioses, pues las personas tienen la expectativa de que sean sus salvadores, ya que no sobresalen por otra razón que no sea su saber. Todos los asuntos humanos están llenos de personas que buscan no sólo maestros sino también líderes, tanto para sí mismos como para otros vivientes y para sus producciones. Más aún, hay quienes creen que son capaces de enseñar y de liderar; y en todos estos casos, ¿qué otra cosa habremos de decir sino que son los hombres mismos los que consideran que en ellos hay sabiduría e ignorancia?

170[b]

TEODORO: No, ninguna otra cosa.

SÓCRATES: ¿Y no es cierto que consideran a la sabiduría como un pensamiento verdadero y a la ignorancia como una opinión falsa?

170[c] TEODORO: Sí, por supuesto.

SÓCRATES: Bien, Protágoras, ¿cómo nos valdremos de tu doctrina [en este caso]? ¿Es que acaso habremos de decir que las personas siempre opi-

nan la verdad, o que unas veces la verdad y otras la falsedad? Pues de ambas posibilidades resulta que no siempre opinan la verdad, sino que opinan la verdad o la falsedad. Examina entonces, Teodoro, si alguno del entorno de Protágoras, o tú mismo, estaría dispuesto a sostener como en una contienda no sólo que no hay nadie que considere que otro es un ignorante, sino también que opina falsedades.

TEODORO: No, Sócrates, eso sería increíble.

SÓCRATES: No obstante, la tesis (*lógos*) que sostiene 170[d]
que "el hombre es medida de todas las cosas" forzosamente lleva a esa conclusión.

TEODORO: ¿Cómo?

SÓCRATES: Una vez que tú hayas juzgado algo por ti mismo y me muestres tu opinión sobre ello, que ésa, de acuerdo con la doctrina de Protágoras, sea la verdad para ti. Pero, ¿no es posible que los demás, nosotros, nos convirtamos en jueces de tu juicio (*krísis*)? ¿O juzgamos que tú siempre tienes opiniones verdaderas? ¿No hay muchos que en cada ocasión, al opinar lo contrario y al considerar que no sólo tus juicios sino también tus creencias son falsas, disputan contigo?

TEODORO: ¡Sí, por Zeus, Sócrates! "Sin duda son 170[e]
muy numerosos", dice Homero,[145] los hombres que me ocasionan muchas dificultades.

SÓCRATES: Y bien, ¿quieres que digamos que, en el momento en que tú opinas para ti mismo verdades, éstas son falsas para una numerosa cantidad de gente?

145 *Ilíada*, XVI.121.

TEODORO: Al menos a partir de este argumento[146] parece que es forzoso.

SÓCRATES: ¿Y para Protágoras mismo? Si ni siquiera él mismo creyera que el hombre es medida ni tampoco la mayoría de la gente –como no lo
171[a] cree–, ¿no habrá que decir que esta *Verdad* que él escribió no es [verdadera] para nadie? Y si él lo creyera pero la mayoría de la gente no lo creyera, ¿sabes que, primero, en la medida en que aquellos a los que no les parece sean más que aquellos a los que les parece, en esa misma medida no será verdad más que lo será?

TEODORO: Así debe ser, al menos si en realidad será y no será [el caso] según cada opinión.

SÓCRATES: Luego, ello implica una consecuencia sutilísima: aquél[147] está reconociendo de algún modo que la opinión (*oíesis*) de los que opinan lo contrario a él, en virtud de la cual juzgan que él se equivoca, es ella misma verdadera, puesto que todos opinan lo que es el caso.

TEODORO: Desde luego que sí.

171[b] SÓCRATES: ¿No tendría que reconocer entonces que su propia [opinión] es falsa si reconoce que las de los que consideran que él está en la falsedad es verdadera?[148]

146 Es decir, el de Protágoras.

147 Es decir, Protágoras.

148 O, dicho de otra manera, la tesis de Protágoras es autorefutatoria, pues si todo el mundo es igualmente medida de la verdad, entonces Protágoras tendría que conceder que los demás, que piensan que él está en la falsedad, tienen razón. Y si los demás tienen razón, Protágoras está en el error. Sexto Empírico llama al argumento *peritropé*, es decir, un "recorrido circular". Sobre el valor de la "autorefutación", véase Waterlow, S. "Protagoras and Inconsistency: *Theaetetus* 171a6-c7", en *Archiv für Geschichte der Philo-*

TEODORO: Forzosamente.

SÓCRATES: Pero los demás, ¿no reconocen que ellos mismos están en la falsedad?

TEODORO: Por supuesto que no.

SÓCRATES: Él, sin embargo, a partir de lo que ha escrito, también reconoce esta opinión como verdadera.

TEODORO: Así parece.

SÓCRATES: Todo el mundo, por lo tanto, comenzando por Protágoras, objetará [su posición],[149] y él, sobre todo, lo reconocerá cuando reconoce, al que dice lo contrario que él, que su opinión es verdadera. Entonces, incluso Protágoras mismo 171[c] reconocerá que ni un perro ni un hombre cualquiera es medida, ni siquiera de una sola cosa que no haya aprendido. ¿No es así?

TEODORO: Así es.

SÓCRATES: Por consiguiente, dado que *La Verdad* de Protágoras es objetada por todo el mundo, no será verdadera para nadie, ni para algún otro ni para él mismo.

TEODORO: Sócrates, acorralamos demasiado a mi amigo...

SÓCRATES: Sin embargo, amigo mío, no es claro que también nos hayamos desviado de lo correcto. Es sin duda probable que él, que es más anciano, sea más sabio que nosotros; y si de pronto le- 171[d]

---

sophie 59, Berlin-New York, 1977, pp. 19-36, quien argumenta a favor de la tesis de que la interpretación según la cual Platón trata de mostrar que la doctrina de Protágoras, cuando se la sostiene en conjunción con una premisa que nadie podría negar, implica su contradictoria, no es plausible.

149 Es decir, la de Protágoras.

vantara su cabeza desde el suelo hasta el cuello, muy probablemente a mí me refutaría por decir muchos desvaríos, y a ti por concordar [conmigo], después de lo cual se marcharía corriendo y se escondería. Creo, sin embargo, que nosotros debemos tratar con nosotros mismos tal como somos y siempre tenemos que decir lo que nos parece.[150] Desde luego que también ahora podríamos decir que cualquiera reconocería lo siguiente: que uno es más sabio que otro, o que uno es más ignorante que otro, ¿no?

TEODORO: Sí, sin duda me parece que sí.

SÓCRATES: Y también que la doctrina se mantiene
171e mucho mejor tal como nosotros la esbozamos cuando hicimos nuestra defensa de Protágoras:[151] que la mayor parte de las cosas, como parece, así es también para cada uno (cosas calientes, secas, dulces y todas las que son de este tipo). Pero si se ha de reconocer que en algunos casos uno sobresale respecto de otro, respecto de asuntos de salud y de enfermedad habría que estar dispuesto a decir que no cualquier mujer, niño o bestia es capaz de curarse a sí mismo, ni de saber qué es lo sano para sí mismo, sino que es precisamente aquí, si lo es en algún área, donde uno sobresale respecto de otro.

TEODORO: Sí, así me parece.

172a SÓCRATES: Sin duda, también en lo que se refiere a asuntos que tienen que ver con lo político, lo

150 Para que el diálogo siga adelante hay que decir lo que uno cree. Véase Platón, *Gorgias*, 495a.

151 Ver 166d ss.

honroso y lo vergonzoso, lo justo y lo injusto, lo pío y lo impío y cuanto cada ciudad establezca y crea que es legal para sí misma, es verdaderamente así para cada una, y en estos asuntos [uno] no es para nada más sabio, ni un particular que otro particular, ni una ciudad que otra. Sin embargo, es en el establecimiento de lo que es conveniente (*sympháronta*) o no conveniente para sí misma, si lo es en algún aspecto, donde [Protágoras] deberá reconocer que un consejero sobresale sobre otro y que, en relación con la verdad, la opinión de una ciudad sobresale sobre la de la otra. Y de ningún modo se atrevería a sostener 172[b] que lo que una ciudad establezca y crea conveniente para sí misma también va a ser de provecho en todos los casos. Sin embargo, en el área a la que me refiero, en el dominio de lo justo y lo injusto, de lo pío y lo impío, están dispuestos a persistir en que no es posible que alguna de estas cosas tenga por naturaleza un ser (*ousía*) propio, sino que la opinión de una comunidad se vuelve verdadera en el momento en que le parece y durante el tiempo que le parece. Incluso quienes no afirman totalmente la doctrina de Protágoras trazan su derrotero filosófico en cierto modo [por vías similares]. Pero Teodoro, ahora se apodera 172[c] de nosotros un argumento que es más significativo que el anterior.

TEODORO: Sócrates, ¿no disponemos de tiempo libre (*skholé*)?

SÓCRATES: Parece que sí; querido amigo, muchas veces advertí en otras ocasiones y también ahora que, probablemente, los que pasaron mucho tiempo

involucrados en asuntos filosóficos parecen oradores ridículos cuando van a los tribunales.[152]

TEODORO: ¿Qué quieres decir?

SÓCRATES: Que, al parecer, los que desde su juventud han frecuentado los tribunales o sitios semejantes han sido educados como sirvientes si se los com-
172d para con los hombres libres, que han sido formados en la filosofía y en ese tipo de ocupación.[153]

TEODORO: ¿Cómo?

SÓCRATES: En el sentido de que estos últimos siempre tienen el tiempo libre al que tú te referiste y formulan sus argumentos en paz durante su tiempo libre. Tal como nosotros ahora, que ya cambiamos de un argumento a otro por tercera vez, así también aquéllos, si, como a nosotros, les agrada más el argumento que sigue que el que tienen delante, lo cambian. Y no les preocupa argumentar extensa o brevemente, sino solamente alcanzar lo

152 A partir de aquí (y hasta 177c) comienza la "digresión sobre la retórica y la filosofía". Esta digresión ha sido evaluada de diferentes maneras. El filósofo británico G. Ryle sentenció que era "phillosophically quite pointless" (ver su *Plato's Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, p. 158). McDowell, en cambio, compara la digresión con lo que en un libro contemporáneo sería una nota al pie de página o un apéndice (ver McDowell, *op. cit.*, p. 174). En un filósofo y un artista literario de la genialidad de Platón, sin embargo, un discurso nunca está donde está por descuido o error. La digresión constituye una pieza única en el *Corpus Platonicum*, y ofrece detalles importantes sobre la concepción de Platón de la filosofía y la vida filosófica. Una evaluación mucho más positiva que la de Ryle y de McDowell, y que hace justicia a la inclusión de la digresión en el *Teeteto*, puede verse en Butti de Lima, P., *Platone. Esercizi di filosofia per il giovane Teeteto*, Venezia, Marsilio, 2002, pp. 28-37 y 91-3, y, más recientemente, Sedley (2004), pp. 62-86.

153 Sobre la "esclavitud" de los oradores y los políticos ver Platón, *Gorgias*, 513a-c; 521a-b; en ese diálogo (como en este pasaje del *Teeteto*) Platón identifica a los oradores con los malos políticos.

que es; aquéllos, en cambio, siempre argumentan 172e
sin tiempo libre –pues los apremia el flujo del agua–,[154] y no les está permitido argumentar sobre lo que quieren ya que el adversario está allí sobre ellos, dotado de una compulsión, es decir, de una acusación que detalla los temas más allá de los cuales no hay que hablar. Sus argumentos tratan sobre alguien que es su camarada de esclavitud[155] y se dirigen a un amo que está sentado con una sentencia (*díke*) en la mano.[156] Sus contiendas no son nunca por una sentencia indiferente, sino que siempre lo son por una que le concierne a la propia persona, y con frecuencia incluso constituye una carrera por la vida. Así pues, por todo esto, 173a
se vuelven vehementes y agudos pues no sólo saben adular a su amo con un argumento, sino también halagarlo con su acción, pero en cuanto a su alma se vuelven pequeños e incorrectos. En efecto, la esclavitud que desde su juventud han padecido les impide el crecimiento, la rectitud y la libertad, pues los fuerza a llevar a cabo perversiones y a imponer grandes peligros y miedos –que no serían capaces de soportar [aun cuando] tuviesen justicia y verdad– a sus almas aún tiernas. Vueltos directamente a la falsedad e injusticia recíprocas, se humillan y se turban tanto que pasan de ser jovencitos a ser hombres sin tener nada sano en su mente, 173b

154 Se refiere a la clepsidra, un reloj de agua que medía el tiempo que tenía cada orador en los tribunales.

155 O sea, su oponente.

156 El amo es el pueblo ateniense, el jurado de ciudadanos que, luego de examinar los argumentos o discursos (*lógoi*) de las partes, dan una sentencia; cualquier ciudadano de al menos treinta años podía sentarse entre el jurado y formar parte de él.

aunque creen que se han convertido en personas hábiles y sabias.[157] Sin duda ellos son así, Teodoro. ¿Quieres que describamos a los que pertenecen a nuestro coro o que los dejemos de lado y nos volvamos de nuevo hacia nuestro argumento, para no usar demasiado, como decíamos hace un momento,[158] de nuestra libertad de cambiar de argumento en argumento?

TEODORO: No, Sócrates, de ningún modo, describá-
173c moslos. En efecto, te has expresado muy bien cuando dijiste que nosotros, los miembros de este coro, no somos servidores de los argumentos, sino que los argumentos son nuestros, como si fueran nuestros criados, y cada uno de ellos aguarda a terminar cuando nos parezca. En efecto, no nos preside un juez o un espectador que vaya a imponernos una pena o a liderarnos, como sucede con los poetas.

SÓCRATES: Puesto que te parece así, hablemos de los coros. Pues ¿por qué alguien habría de mencionar a los que pasan su tiempo de un modo inferior en la filosofía?[159] Primero, desde jóvenes és-
173d tos[160] ignoran el camino hacia el ágora; tampoco conocen dónde está el tribunal o el consejo o cualquier otro sitio común de reunión de la ciudad.[161] No ven ni oyen las leyes y los decretos,

157 Se refiere, claramente, a los sofistas (ver 154d y nota 73).
158 Ver 172d.
159 Sobre los filósofos de inferior calidad, ver Platón, *Eutidemo*, 304d-307c; *República*, VI. 489d-497a.
160 Es decir, los que forman parte del coro que tiene que ver con los verdaderos filósofos.
161 Para una versión similar del filósofo en Platón, ver *Gorgias*, 484c-485e.

ya sea cuando están siendo discutidas o cuando ya están escritas, y ni siquiera en sueños se les ocurre involucrarse en las intrigas de los círculos políticos para hacerse de las magistraturas, o de reuniones, cenas y festines con flautistas. Y que uno haya sido de buena o mala cuna en la ciudad, o que alguno tenga algo malo procedente de sus antepasados, ya sea de los masculinos o de los femeninos, le ha pasado más inadvertido, como dicen, que las gotas que hay en el mar. Ni siquiera sabe que ignora todo esto, pues tampo- 173e
co se aparta de ello para tener buena reputación, sino que, en realidad, solamente su cuerpo yace y reside en la ciudad; su mente, en cambio, al considerar que todo esto tiene poca o ninguna relevancia, lo deshonra y vuela por todas partes, según Píndaro,[162] "por debajo de la tierra" cuando mide sus superficies planas, y "por encima de los cielos" cuando hace astronomía. Y cuando la 174a
mente indaga la naturaleza toda de cada una de las cosas en su totalidad, ella misma no se establece en ninguna de las que le están cercanas.

TEODORO: ¿Qué quieres decir con esto, Sócrates?

SÓCRATES: Teodoro, es como el caso de Tales, que cuando estaba haciendo astronomía y mirando hacia arriba se cayó en un pozo. Y se dice que una sirvienta tracia, bonita y graciosa, se burló de él porque se esforzaba por saber lo que está en el cielo y le pasaba inadvertido lo que estaba delante de él y a sus pies. La misma burla se aplica también a todos los que pasan su tiempo en 174b

162 Píndaro, Frag. 292 (ed. Snell).

la filosofía. Pues, en verdad, a una persona de esta índole el que está cerca y el vecino le pasan inadvertidos; no sólo lo que hacen, sino que falta poco para que no advierta si es un hombre o alguna otra criatura. Qué es el hombre, en cambio, y qué le conviene hacer o padecer a una naturaleza de tal índole, a diferencia de las demás, lo investiga y se esfuerza por indagarlo atentamente.[163] Entiendes Teodoro, ¿no?

TEODORO: Sí, y tienes razón.

SÓCRATES: Entonces, querido amigo, como te estaba diciendo al comienzo, cuando una persona
174c de esta índole se relaciona con cada uno, tanto en privado como en público, en el tribunal o en cualquier otro lugar, se ve forzada a conversar (*dialégesthai*) sobre lo que está delante de sus pies o de sus ojos y es objeto de risa no sólo para las tracias, sino también para el resto de la muchedumbre. Cae tanto en pozos como en todo tipo de perplejidad (*aporía*) a causa de su impericia, y su terrible desvergüenza produce una apariencia de necedad. Pues en las censuras no tiene nada en particular que censurar a nadie, ya que no sabe nada malo de nadie por no haberse ocupado de eso. Es así como se encuentra en un estado de
174d perplejidad y parece ridículo. Y ante los elogios

163 Algunos intérpretes han creído ver en estas líneas una clara alusión a la teoría de las Formas (véase Cornford, *op. cit.*, p. 85, n.1). En los diálogos tempranos, sin embargo, también se pregunta por el *qué* de algo pero nada hace pensar que eso sea una referencia a las Formas. Se trata más bien de la práctica corriente en Platón de usar la locución "*x* mismo", en la que "*x*" funciona como un nombre abstracto para designar aquello que una definición define (ver Burnyeat, *op. cit.*, p. 38).

y los alardes de los demás no se ríe con disimulo, sino que lo hace de modo tan real y manifiesto que parece que está loco. En efecto, cuando cree que está oyendo que se elogia a un tirano o a un rey, considera dichoso a un pastor –ya sea de cerdos, de vacas o de ovejas– porque ordeña mucha leche, y considera que los tiranos y los reyes no sólo apacientan sino también ordeñan a un animal más díscolo e insidioso que ésos; también cree que es forzoso que el que es de esta índole, a causa de su falta de tiempo libre 174e
(*askholía*), en nada se vuelva menos salvaje e inculto que los pastores en un establo de la montaña, rodeado él de una muralla. Y cuando oye que alguien posee una admirable cantidad de bienes porque posee diez mil pletros de tierra[164] o incluso más, le parece que está oyendo una cifra extremadamente pequeña porque está acostumbrado a mirar la tierra en su totalidad. Y cuando oye a los que hacen himnos genealógicos y proclaman que uno es noble porque tiene siete antepasados ricos, considera que el elogio 175a
es completamente obtuso y propio de quienes son cortos de miras, incapaces de mirar siempre a la totalidad a causa de su incultura (*apaideusía*) o de tener en cuenta que, en cualquier caso, cualquiera ha tenido miles de incontables abuelos y antepasados, incluyendo muchos miles de ricos y pobres, reyes y esclavos, bárbaros y griegos. Y cuando las personas se dan aires por un

164 El pletro es una unidad de medida equivalente a un pie cuadrado.

catálogo de veinticinco antepasados y remontan su ascendencia hasta Heracles,[165] hijo de Anfitrión, le parece absurdo debido a su pequeñez; y se ríe de que sean incapaces de darse cuenta de ello y de apartar la vanidad de un alma necia, ya que fue un asunto azaroso qué tipo de persona
175b era el antepasado vigésimo quinto desde Anfitrión hacia abajo, y qué tipo de persona era el quincuagésimo contando desde él. En todos estos casos, claro está, una persona de ese tipo es objeto de risa para las muchedumbres, en parte porque parece arrogante, en parte porque ignora lo que está a sus pies y se encuentra perplejo en cada una de esas situaciones.

TEODORO: Sócrates, lo que dices es exactamente lo que sucede.

SÓCRATES: Sin embargo, querido amigo, el resultado es diferente cuando él arrastra a alguien hacia
175c arriba[166] y esa persona está dispuesta a dejarse arrastrar por él desde el "¿en qué cometo injusticia contra ti o tú contra mí?" en dirección a la indagación de la justicia y la injusticia mismas –qué es cada una de ellas y en qué se diferencian entre sí o de todo lo demás–, o a dejarse arrastrar desde la pregunta de si "un rey es feliz" o, a su vez, si "es feliz quien tiene oro", en dirección a una indagación respecto del reinado y de la feli-

165 O Hércules, en su versión latina; es el héroe más conocido y popular de la mitología clásica. Según algunas crónicas y tradiciones, era hijo de Alcmena (una mortal) y de Zeus (un dios), por lo cual tenía la naturaleza de un semidiós.

166 Es decir, cuando lo arrastra a considerar cuestiones más elevadas. Véase *República*, VII.515c-516c.

cidad humana en general, qué tipo de cosa es cada una de las dos y en qué sentido corresponde a la naturaleza del hombre poseer la una y evitar la otra.[167] Cuando alguien de alma pequeña, agudo y leguleyo,[168] tiene que dar una explica- 175[d]
ción de todos estos asuntos, se invierten las tablas.[169] Cuando está colgado desde lo alto, experimenta vértigo y desde arriba en el aire mira atormentado a causa de su falta de costumbre; su balbuceo y perplejidad no hacen reír a las tracias, ni a ningún otro que carezca de cultura,

167 El movimiento consiste, claramente, en pasar de hacer una consideración no filosófica de un asunto ("¿en qué cometo injusticia contra ti o tú contra mí?", "un rey es feliz", "¿es feliz quien tiene oro?") a una consideración filosófica ("*qué* es el reinado", "*qué* es la felicidad humana en general"). La pregunta por el *qué* es, desde los diálogos tempranos de Platón, la pregunta por la esencia de algo, que, en los diálogos del período medio (especialmente, *Fedón* y *República*), desemboca en la pregunta por la Forma o Idea de algo. En este pasaje del *Teeteto* (como en otros pasajes de este diálogo) las Formas o Ideas platónicas ("la justicia misma", o sea "la justicia en sí") aparecen "encapsuladas" y no es muy claro que desempeñen alguna función como criterio último de infalibilidad ni que constituyan (como en los diálogos del período medio) el verdadero objeto de conocimiento. Cornford, en cambio, piensa que se trata de una mención expresa de Formas morales y que este pasaje contiene alusiones a la alegoría de la caverna de *República*, VI (ver Cornford, *op. cit.*, p. 86, n. 1). Sobre este punto véase nuestra introducción.

168 Se refiere de nuevo al sofista; la agudeza del sofista consiste en su capacidad para adular a la audiencia que lo escucha y en halagarla con su acción (ver arriba 173a). Además, el sofista es "leguleyo" porque su discurso es puramente forense, su objetivo es solamente persuadir a "su amo", es decir, el auditorio, a como dé lugar sin importarle la verdad. Ver Platón, *Gorgias*, 471e-472a.

169 O sea, el que ahora hace el ridículo y es objeto de mofa no es más el filósofo, sino el sofista, alguien agudo y afecto a los discursos forenses en los que lo decisivo es ganar la discusión y quedar bien ante el auditorio, pero incapaz de superar el plano de la mera apariencia.

pues ellas no advierten lo que pasa, aunque sí perciben la situación en que se encuentran todos los que han sido educados de un modo contrario al de los esclavos. Éste es, Teodoro, el modo de ser de cada uno de ellos: aquél, el que ha
175e sido educado en la verdadera libertad y tiempo libre, al que llamas "filósofo", por su simpleza y nulidad cuando se ocupa de asuntos serviles –como no saber preparar la cama, sazonar una comida, o prodigar halagos– es irreprochable; éste, en cambio, es capaz de prestar todos los servicios de esa índole con penetración y agudeza, pero no sabe ponerse el manto como un hombre libre, ni dar armonía a sus palabras o cantar
176a correctamente himnos a la vida de los dioses y de los hombres felices.

TEODORO: Sócrates, si pudieras persuadir a todos de lo que dices como a mí, habría más paz y menos males entre los hombres.

SÓCRATES: Sí, Teodoro, pero no es posible que los males sean erradicados –pues siempre debe haber algo contrario al bien–, y ellos no pueden establecerse entre los dioses, sino que, forzosamente, rondan la naturaleza mortal y este lugar.[170] Es también por eso que hay que tratar de escapar de aquí y dirigirse allí lo más rápido po-
176b sible,[171] y ese escape consiste en volverse semejante al dios en la medida de lo posible. Dicha semejanza es volverse justo y pío con sabiduría

170 O sea, el mundo cotidiano de lo fenoménico y empírico.

171 Es decir, apartarse del dominio sensible y dirigirse al inteligible. La "fuga del mundo" es un tema recurrente de la moral ascética de Platón. En el *Fedón*, por ejemplo, la idea aparece

(*phrónesis*).[172] Sin embargo, excelente amigo, no es para nada fácil persuadir a la gente de que los motivos por los cuales la muchedumbre afirma

---

en el sentido de "deshacerse del cuerpo *en la medida de lo posible*" (ver *Fedón*, 65c7-8, y también 66b-d), de modo que éste no interfiera negativamente en la captación de "lo real" (siendo "lo real" las Formas o Ideas). A pesar de la recomendación de procurar separarse de lo corpóreo y de todo lo que está asociado a ello (estados afectivos, como placer, dolor, etc.) para lograr alcanzar "lo en sí" y, por tanto, tener un conocimiento o saber propiamente dicho (*Fedón*, 66d-67a), Platón, mediante el argumento de la reminiscencia, nos recuerda la importancia de la senso-percepción (*aísthesis*) como un paso previo para el acceso a lo verdaderamente real. O sea, la experiencia sensible parece resultar, al menos en un cierto plano de análisis, una condición necesaria –aunque no suficiente– del conocimiento.

172 La cuestión de volverse semejante al dios o a la divinidad es un tema recurrente en Platón (véase, por ejemplo, *Fedro*, 253a-b; *República*, II.383c; VI.500c-d; X.613a-b; *Timeo*, 90a; *Leyes*, IV.716c-d). Esas líneas son de una riqueza filosófica muy intensa y comprenden una cantidad importante de posiciones "socráticas" fundamentales. En primer lugar, habría que hacer notar el hecho de que aquí Platón parece distinguir, muy socráticamente, la verdadera virtud o excelencia moral (*areté*) propia de los filósofos de las virtudes populares, que no son guiadas por la sabiduría o el conocimiento (se trata de las "virtudes" propias de quien va a los tribunales, que tienen que ver con la fuerza de la oratoria y la persuasión; los que pasaron mucho tiempo involucrados en asuntos filosóficos, en cambio, parecen oradores ridículos cuando van a los tribunales; véase aquí 172c y *República*, VI.500d y 505e). Que la justicia y la piedad en la que consiste la semejanza al dios no tiene nada que ver con la justicia y piedad populares lo indica el hecho de que hay que volverse justo y pío (es decir, tener las virtudes de la justicia y la piedad) *con sabiduría*. Se trata de una característica fundamental de la moral intelectualista socrática que sostiene que los bienes convencionales (fama, fortuna, belleza), e incluso virtudes como justicia y valentía, son bienes si y sólo si son usados con sabiduría. Si se los utiliza sin sabiduría, pueden convertirse en los más terribles males (ver Platón, *Eutidemo*, 278e-282e; *Menón*, 87e-89a). O sea, nadie puede ser justo y pío sin más; para ser verdaderamente justo y pío, la justicia y la piedad deben darse acompañadas de sabiduría. La justicia cívica de la que se habla en 172a-b, por tanto, es solamente justicia en un sentido popular o "demótico", una justicia propia de los tribunales y asambleas populares, en las que siempre es posible manipular la aplicación

que hay que evitar la maldad y perseguir la virtud –para que no parezca que uno es malo y para que parezca que es bueno– no son los motivos por los cuales hay que practicar [la virtud]. Esto, me parece, no son más que chismes de viejas; pero en lo que concierne a la verdad digámoslo del siguiente modo: el dios no es injusto absolutamente de ningún modo, sino que es lo más justo
176c posible, y no hay nada más semejante a él que aquél de nosotros que se vuelva lo más justo posible.[173] Y es en relación con esto que se da la verdadera habilidad[174] de un hombre o su vacuidad

---

de la justicia, pues lo que cada ciudad establezca como justo para sí misma, así será para cada uno (esto está avalado en el contexto por la tesis relativista de Protágoras aplicada a lo que se considera justo y pío). El dios al cual debemos asemejarnos representa, en cambio, una justicia no relativista ("el dios no es injusto *absolutamente* –*oudamêi*– de ningún modo", dice Platón en 176b). La cercanía de las virtudes de la justicia y la piedad no debe sorprender; en *Eutifrón* (diálogo en el que se intenta averiguar qué es la piedad), por ejemplo, se pregunta si la piedad no podría definirse como parte de la justicia (ver *Eutifrón*, 12b-d); en *Protágoras*, 331a-d se argumenta que justicia y piedad son idénticas y que puede decirse que la piedad es justa y la justicia piadosa. Para la identificación de las Formas (como objetos divinos dignos de imitación) y el papel asignado al dios "semejantes al cual debemos volvernos en la medida de lo posible" en este pasaje del *Teeteto*, véase la excelente discusión de Sedley (2004), pp. 77-8. Sobre este tema véase también la discusión de Annas, J., *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1999, cap. 3.

173 La "medida" de la bondad o justicia de un hombre está dada, entonces, por cuanto se acerque el agente a la justicia y bondad absolutas representadas por el dios. Esto adelanta significativamente la tesis del Platón tardío de que "el dios es sobre todo medida de todas las cosas, mucho más que una persona cualquiera, como dicen" (ver *Leyes*, 716c, con los comentarios de Jaeger, *op. cit.*, pp. 1052-3), donde puede advertirse una clara reformulación de la sentencia de Protágoras (véase *Teeteto*, 152a).

174 "Habilidad" (*deinótes*), "destreza" o "terribilidad". La referencia es, de nuevo, a los sofistas, quienes toda vez que no son verdaderamente justos no poseen ninguna destreza o habilidad,

y su falta de hombría, pues el conocimiento de esto es sabiduría y verdadera virtud, en tanto que su ignorancia es desconocimiento y vicio manifiesto.[175] Pero las demás cosas que parecen formas de terribilidad o de sabiduría en el dominio del poder político son groserías, y en el de las artes vulgaridades. Por lo tanto, a quien comete in- 176d
justicia, profiere o lleva a cabo impiedades lo mejor es, de lejos, no concederle que es terrible a causa de su perversidad. Por cierto que se regocijan con ese reproche y creen oír que no son tontos, cargas de la tierra, sino el tipo de hombres que hay que ser si uno va a sobrevivir en la ciudad. Por consiguiente, tenemos que decirles la verdad: que ellos son los que no creen que son, tanto más porque no lo creen. Pues ignoran el castigo de la injusticia, que es lo último que uno debería ignorar. Dicho castigo, en efecto, no es el que les parece, golpes y muerte, que a veces no experimentan los que cometen injusticia, sino 176e
que se trata de un castigo del que es imposible escapar.

TEODORO: ¿A cuál te refieres?

SÓCRATES: Querido amigo, hay paradigmas (*paradeígmata*) en lo que es: el divino, que es el más feliz, y el que carece de dios, que es el más des-

---

a no ser en apariencia. Traduzco el vocablo griego *deinótes* por "habilidad" para mantener el paralelismo con *deinós*, "hábil", un atributo propio de los sofistas, como puede verse en lo que sigue y en 154d (ver también nota 73).

175 De nuevo, la verdadera virtud es conocimiento y el vicio ignorancia, un típico *dictum* socrático que se encuentra en varios diálogos de Platón del período temprano (*Protágoras*, 345b5; *Gorgias*, 468b1-e5 y 509e).

graciado.[176] Dado que no se percatan de que es
177a así, a causa de su estupidez y suprema necedad, y debido a sus acciones injustas, les pasa inadvertido que se hacen semejantes a uno y desemejantes al otro.[177] La pena que pagan por esto es vivir un tipo de vida al que ellos se asemejan. Pero si les decimos que, en caso de que no se aparten de esa habilidad, cuando ellos mueran no los va a admitir aquel lugar puro de males, y que el transcurso de su vida aquí siempre será semejante a ellos mismos –malos conviviendo con los males–, puesto que son hábiles e inescrupulosos, también van a oír esto como algo que procede de personas completamente necias.

TEODORO: Sí, Sócrates, por supuesto.

177b SÓCRATES: Lo sé bien, amigo mío, pero a ellos les ha pasado una sola cosa: cuando tienen que dar o recibir una explicación por separado acerca de lo que censuran, y están dispuestos a resistir la situación como hombres durante mucho tiempo en vez de huir sin hombría, en ese mo-

[176] La mención de los "paradigmas" o "modelos" (*paradeígmata*) en este pasaje ha sido vista por muchos intérpretes como una alusión inequívoca a la teoría de las Ideas o Formas (véase McDowell, *op. cit.*, p. 176). En efecto, "paradigma" es un término habitualmente usado por Platón en los diálogos medios y tardíos para referirse a las Ideas o Formas trascendentes (ver, por ejemplo, *República*, V.472c-e; VI.484c; VI.500e; *Timeo*, 27d5-29d3). Sin embargo, como convincentemente sugiere Sedley (2004), p. 79, en el contexto es claro que Platón no está interesado en introducir la doctrina de las Formas, sino en enfatizar su fe en la bondad absoluta del dios.

[177] Se refiere a los paradigmas o modelos (*paradeígmata*) recién mencionados: la estupidez, la necedad y las conductas injustas asemejan al hombre al paradigma que carece de dios, el paradigma más desgraciado.

mento, divino amigo, ellos mismos acaban por no estar satisfechos consigo mismos acerca de lo que dicen, y aquella retórica, en cierto modo, se consume, de modo tal que no parece distinguirse en nada de la de unos niños. Ahora bien, dejemos de hablar de esto, puesto que se ha dicho como una digresión; si no lo hace- 177c
mos, este enorme torrente estará constantemente sumergiendo nuestro argumento del comienzo. Regresemos, si te parece, a lo que decíamos antes.

TEODORO: Sócrates, a mí no me resulta menos agradable oír tales cosas, pues, dada mi edad, puedo seguirte más fácilmente. Pero si te parece, regresemos de nuevo al asunto.

SÓCRATES: Pues bien, estábamos más o menos en aquella parte de la argumentación en la que sosteníamos que los que dicen que la realidad (*ousíai*) está en movimiento, y que lo que siempre le parece a cada uno, así es para el que le parece, están dispuestos a aseverarlo de todo y en no menor medida respecto de las cosas justas, a saber: que en la mayoría de los casos lo que una ciudad 177d
establece y le parece a sí misma que es justo, eso también es justo para la que así lo establece, en tanto así lo establezca. En cuanto a los bienes, nadie es todavía tan valiente que se atreva a sostener como en una contienda que lo que una ciudad cree que es y establece como beneficioso para sí misma, en realidad es beneficioso, y que lo es durante el tiempo en que lo establezca como beneficioso, a no ser que uno se esté refiriendo a una mera palabra. Eso, sin embargo, se-

ría poco menos que una burla a lo que estamos diciendo, ¿no?

TEODORO: Sí, desde luego.

177e SÓCRATES: Supongamos, pues, que no hable de la palabra, sino que considere el asunto al que ésta se refiere.

TEODORO: Bien...

SÓCRATES: Cualquier cosa a la que se refiera, es sin duda a eso a lo que tiende la ciudad cuando legisla, y establece todas las leyes como las más beneficiosas para sí misma en cuanto cree y puede [hacerlo]. ¿O es que legisla poniendo atención a otra cosa?

178a TEODORO: De ningún modo.

SÓCRATES: Ahora bien, ¿es que acaso ocurre siempre así o cada ciudad también comete muchos errores?

TEODORO: Yo creo que también comete errores.

SÓCRATES: Ahora bien, además, desde esta perspectiva cualquiera concordaría con esto mismo, en especial si se hace la pregunta del tipo de cosa entero en el que también se da lo beneficioso; eso tiene que ver, de algún modo, con el futuro. En efecto, cuando legislamos, establecemos las leyes para que sean beneficiosas en el futuro; y esto correctamente podríamos llamarlo "futuro".

178b TEODORO: Desde luego.

SÓCRATES: Vamos pues, preguntémosle así a Protágoras o a cualquier otro de los que argumentan lo mismo que él: Según afirman ustedes, Protágoras, "el hombre es medida de todas las cosas", de las blancas, de las pesadas, de las livianas, y de cualquier otra cosa de esa índole. Y, puesto que

posee en sí misma el criterio de ellas, cuando cree que son tal como las experimenta, cree que son verdaderas y reales para sí mismo. ¿No es así?

TEODORO: Así es.

SÓCRATES: ¿Acaso también afirmaremos, Protágo- 178c
ras, que tiene en sí mismo el criterio de lo que va a ocurrir y que esto también ocurre para el que lo cree como cree que va a ocurrir? Tomemos el caso del calor; cuando un lego cree que va a contraer fiebre y que va a tener una temperatura determinada, en tanto que otra persona, un médico, cree lo contrario, ¿de acuerdo con la opinión de cuál de los dos hemos de afirmar que va a ocurrir el futuro? ¿O es que ocurrirá de acuerdo con la opinión de ambos, aunque para el médico la persona no llegará a estar ni caliente ni afiebrada, pero para el lego mismo llegará a estar en ambos estados?

TEODORO: ¡Sería ridículo, sin duda!

SÓCRATES: Creo que respecto de la dulzura o seque- 178d
dad del vino la opinión del agricultor será la autorizada sobre lo que ocurrirá, no la del citarista.

TEODORO: Sí, por supuesto.

SÓCRATES: Ni, de nuevo, tampoco acerca de lo que va a ser armónico o inarmónico, el profesor de gimnasia opinará mejor que el músico, ni siquiera acerca de aquello que al propio profesor de gimnasia le parecerá posteriormente que es inarmónico.

TEODORO: De ninguna manera.

SÓCRATES: Y si alguien que no posee el arte culinario va a dar un banquete, mientras el banquete está siendo preparado, su juicio sobre el placer que va

a haber es menos autorizado que el del cocinero.

178e Respecto de lo que ya es placentero para cada uno, o de lo que lo ha sido, no lo disputemos en este punto del argumento; pero respecto de lo que va a parecer y ser para cada uno, ¿no es acaso uno mismo el mejor juez, o es que tú, Protágoras, opinarías mejor que cualquier lego lo que va a ser persuasivo para cada uno de nosotros en relación con los discursos ante el tribunal?

TEODORO: Sí, Sócrates, sin duda él vehementemente aseguraba que en eso se distinguía respecto de todos los demás.

179a SÓCRATES: ¡Sí, por Zeus! Nadie habría pagado mucho dinero para conversar con él, si no hubiese persuadido a los que se relacionaban con él de que un adivino o cualquier otro no podrían juzgar mejor que él sobre lo que va a ser o parecer.[178]

TEODORO: Tienes toda la razón.

SÓCRATES: ¿Y no es cierto también que las legislaciones y lo beneficioso se refieren al futuro y que cualquiera estaría de acuerdo en que, cuando una ciudad está legislando, es inevitable que con frecuencia yerre sobre lo que es más beneficioso?

TEODORO: Sí, desde luego.

179b SÓCRATES: Por consiguiente, le diremos con medi-

[178] O sea, el mismo Protágoras, al reconocer que se distinguía en un área de especialización, admitía que, aunque todo el mundo tiene su propio criterio, no todo criterio está igualmente autorizado respecto de un dominio de conocimiento especializado. No es cierto, por tanto, que cada uno pueda erigirse como medida de lo que es o no es, pues hay algunos que saben más que otros. Hay, en consecuencia, personas que son más sabias que otras, y tales personas son, precisamente, las que legítimamente son "medida" (ver 171a y 179b).

da[179] a tu maestro que es forzoso que reconozca que uno es más sabio que otro, y que es tal tipo de persona el que es medida, en tanto que alguien que no sabe, como yo, forzosamente no llega a ser medida en modo alguno, aunque la doctrina de Protágoras hace un momento me forzaba a serlo, ya sea que lo quisiera o no.

TEODORO: Sócrates, me parece que aquél es el aspecto por el cual su doctrina es especialmente vencida; también es vencida por el hecho de conferirle autoridad a las opiniones de los demás, y dichas opiniones parece que en modo alguno consideran verdaderos los argumentos de Protágoras.

SÓCRATES: Teodoro, hay muchos otros modos en los 179c
que se podría vencer algo de tal índole, que no toda opinión de toda persona es verdadera. Pero en lo que respecta a la experiencia presente de cada uno, a partir de la cual se generan sus sensaciones y las opiniones que a ellas les corresponden, es más difícil refutar que no son verdaderas. Tal vez no esté diciendo nada al decir esto, pues, si así fuera, son irrefutables, y los que sostienen que tales opiniones son claras y que son saberes tal vez estarán diciendo lo que es el caso; y Teeteto aquí presente no ha errado el 179d
blanco al establecer que sensación y saber son lo mismo. Pues bien, debemos avanzar más, tal co-

[179] El giro "con medida" es muy irónico: como se ve enseguida, si el que postula que "el hombre es medida de todo" quiere tener medida, debe entender que no cualquiera puede ser medida, porque ser medida implica tener un criterio lo suficientemente firme y autorizado, y para tener un criterio de ese tipo hay que tener un saber, o ser más sabio que otro.

mo lo prescribía el argumento a favor de Protágoras,[180] y tenemos que examinar esa realidad que está en movimiento y golpearla para ver si suena bien o mal. Ciertamente, en torno de ella ha habido una batalla no insignificante, ni son pocos los que han intervenido.

TEODORO: No, no es insignificante para nada, sino que en Jonia incluso está creciendo enormemente. En efecto, los discípulos de Heráclito están siguiendo esa doctrina de un modo muy decidido.

179e SÓCRATES: Es por eso, querido Teodoro, que hay que examinarla mejor desde el principio, tal como ellos mismos la proponen.

TEODORO: Sí, completamente de acuerdo; en realidad, Sócrates, no sería posible dialogar sobre estas [doctrinas] heraclíteas –o, como tú dices, homéricas, o incluso anteriores– con los que están en torno de Éfeso –quienes se jactan de ser expertos en ellas– más que lo que sería posible hacerlo con unos maníacos.[181] Pues ellos simplemente se mueven siguiendo sus escritos al pie de la letra; en cuanto a detenerse en un argumento o en una pregunta, y calmadamente responder y preguntar de manera alternativa, eso no es posi-

180a ble en modo alguno para ellos o, más bien, es

180 Se refiere a la "defensa de Protágoras" que ha hecho el mismo Sócrates (ver 166d ss.).

181 Literalmente "los que han sido picados por un tábano". Se trata de una probable referencia a la leyenda de Io, a quien, debido a los celos de Hera, Zeus (esposo de Hera y amante de Io) transformó en una ternera de hermosa blancura. Como Hera sospechaba que esa ternera era la amante de Zeus, le enviaba un tábano para que la picara y la atormentara, sometiéndola así a una furia perpetua. De ahí que "los picados por un tábano" son maníacos.

una exageración decir "ni siquiera nada", en vista del hecho de que en esos hombres ni siquiera hay un pequeño rasgo de inmovilidad. Y si interrogas a alguno de ellos, te dispara aforismos enigmáticos, como si los extrajera de su carcaj, y si buscas obtener una explicación de qué ha dicho, te alcanzará con otra expresión nueva e inaudita. Nunca concluyes nada con ninguno de ellos, ni ellos mismos lo hacen entre sí. Por el contrario, se cuidan muy bien de no permitir que haya nada estable, ni en el argumento ni en 180b
sus propias almas, pues consideran, según me parece, que ello sería algo estático, y contra eso polemizan mucho y, en la medida de sus posibilidades, lo desechan por completo.

SÓCRATES: Teodoro, tal vez has visto a estos hombres cuando están batallando y no los has tratado cuando están en paz, pues ellos no son tus amigos. Creo, sin embargo, que en su tiempo libre indican tales cosas a sus discípulos, a los que quieren hacer semejantes a ellos mismos.

TEODORO: Divino amigo, ¿a qué discípulos te refieres? Ninguno de ellos se vuelve discípulo del 180c
otro. Por el contrario, se desarrollan por sí mismos y cada uno de ellos recibe su inspiración de donde les venga, y uno considera que el otro no sabe nada. Así pues, como te estaba diciendo, de estas personas nunca obtendrás una explicación, ya sea con su consentimiento o sin él. Tendremos que encargarnos de eso nosotros mismos, e investigarlo como si fuera un problema.

SÓCRATES: Sí, hablas con mesura. Es claro que este problema no es otro que el que hemos recibido

180d de los antiguos, quienes con su poesía lo ocultaban a muchos cuando decían que el origen de todo lo demás son Océano y Tetis, que son corrientes, y que nada está en reposo.[182] Lo que hemos recibido de los que vinieron después, puesto que son más sabios, lo muestran abiertamente, para que su sabiduría la aprendan hasta los zapateros cuando los oigan, y para que dejen de creer neciamente que, en tanto algunas de las cosas que son están en reposo, otras están en movimiento, y para que los honren al aprender que todas las cosas están en movimiento. Teodoro, por poco olvidé que otros, a su vez, manifestaron lo contrario de esto, como por
180e ejemplo que "el todo viene a tener el nombre 'inmovilidad'",[183] y lo demás que personas como Meliso o Parménides sostienen oponiéndose a todos éstos: que todas las cosas son una y que dicha cosa es en sí misma inmóvil por cuanto no tiene espacio en el cual moverse.[184] Pues bien, amigo, ¿qué haremos con todos ellos? Pues mientras avanzábamos, no hemos advertido
181a que poco a poco hemos caído en medio de ambos lados y, si huimos sin defendernos de alguna manera, pagaremos la pena como los que están jugando el juego con la línea en las pales-

182 Ver 152e y nota 62.

183 Compárese con Parménides, frag. 8, v. 38 (DK).

184 Los nombres de Parménides y Meliso estaban asociados ya en la antigüedad a la tesis monista e inmovilista del ser. Como Parménides (que ya ha sido mencionado en 152e como un representante de la "inmovilidad"), Meliso sostuvo que no hay movimiento y que el ser es uno. Ver Meliso frag. 5, 6 y 7 (DK); véase también Parménides, frag. 8 (DK).

tras: cuando son capturados por ambos lados, son arrastrados en direcciones opuestas. Me parece, entonces, que tenemos que investigar primero a los otros, a los que ya atacamos, los defensores del flujo, y si nos parece que dicen algo significativo, los ayudaremos a que nos arrastren con ellos y trataremos de huir de los otros. Pero si los partidarios del todo parecen decir cosas más verdaderas, huiremos de aquellos que 181b
ponen en movimiento lo que es inmóvil. Y si parece que ninguno de los dos lados dice nada mesurado, será risible que nosotros, que somos inferiores a ellos y que hemos descalificado a hombres muy antiguos y de consumada sabiduría, consideremos que estamos diciendo algo significativo. Fíjate, pues, Teodoro, si conviene adentrarse en un peligro tan grande.

TEODORO: Sócrates, desde luego que sería insoportable no investigar lo que dice cada uno de esos hombres.

SÓCRATES: Si tú estás tan ansioso, habrá que investigarlo. Pues bien, me parece que el comienzo de 181c
la investigación sobre el movimiento consistirá en ver qué es lo dicen los que afirman que todas las cosas están en movimiento. Quiero decir lo siguiente: ¿es que acaso dicen que hay una sola clase de movimiento o, como me parece, dos? Pero que no me parezca solamente a mí, sino que también tú debes participar de mi parecer, para que nos pase en común lo que tenga que pasarnos. Dime, ¿llamas "moverse" cuando algo cambia de un lugar a otro o también cuando gira en el mismo lugar?

TEODORO: Sí.

SÓCRATES: Pues bien, que ésa sea una clase de movi-
181d miento. Cuando algo está en el mismo lugar, en cambio, pero envejece, o pasa de blanco a negro, de blando a duro, o padece alguna otra alteración, ¿acaso no vale la pena decir que se trata de otra clase de movimiento?

TEODORO: Es necesario, sin duda.

SÓCRATES: Digo, entonces, que éstas son dos clases de movimiento: alteración y traslación.[185]

TEODORO: Tienes razón.

SÓCRATES: Ahora bien, una vez hecha esta distinción, dialoguemos ya con los que sostienen que todas las cosas están en movimiento y preguntémosles:
181e ¿acaso ustedes afirman que todo está en movimiento en ambos sentidos, en el de traslación y en el de alteración, o que hay algo que lo hace en ambos sentidos y algo que lo hace en el otro sentido?

TEODORO: ¡Por Zeus, yo no puedo responderte! Creo, sin embargo, que dirían que en ambos sentidos.

SÓCRATES: Es que si no lo hacen, amigo, lo que está en movimiento también les aparecerá en reposo, y no será en nada más correcto afirmar que todas las cosas están en movimiento que afirmar que están en reposo.

TEODORO: Lo que dices es completamente cierto.

SÓCRATES: Consecuentemente, puesto que deben
182a estar en movimiento y la inmovilidad no está presente en ninguna de ellas, todas las cosas, claro está, siempre se moverán con todo tipo de movimiento.

185 Ver Platón, *Parménides*, 138b-c y 162d-e.

TEODORO: Es forzoso.

SÓCRATES: Examina para mí, entonces, el siguiente punto de ellos: ¿no estábamos diciendo[186] que ellos sostienen que el origen del calor o de la blancura o de cualquier otra cosa es poco más o menos así: cada una de esas cosas se traslada junto con la sensación entre lo que actúa y lo que padece, y que en tanto lo pasivo se vuelve algo sentido, no sensación, lo activo se vuelve algo cualificado, no cualidad? Ahora bien, tal vez el término "cualidad" te parezca inaudito y no lo comprendas como una expresión general. Pues 182[b]
bien, escucha algunos casos particulares. En efecto, lo que actúa se vuelve no calor ni blancura, sino caliente y blanco, y así en lo demás. Pues tal vez recuerdas que antes[187] lo decíamos del siguiente modo: nada por sí mismo es una sola cosa, ni siquiera lo activo o lo pasivo, sino que como resultado de su mutuo contacto dan nacimiento a las sensaciones y a las cosas sensibles, y en tanto unas cosas llegan a ser ciertas cualidades, otras llegan a ser cosas sentidas.

TEODORO: Sí, lo recuerdo.

SÓCRATES: Pues bien, en cuanto a lo demás, dejemos 182[c]
de lado si lo dicen así o de otro modo. Cuidemos esto solo que estamos discutiendo y preguntémosles: según dicen ustedes, todas las cosas se mueven y fluyen, ¿no?

TEODORO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y no es cierto que experimentan trasla-

186 Véase 156d-e.
187 Véase 152d-e; 156e-157b.

ción y alteración, los dos tipos de movimiento que distinguimos?

TEODORO: Sí, desde luego, si van a experimentar un movimiento completo.

SÓCRATES: Si algo únicamente se trasladara y no se alterara, más o menos podríamos decir cómo son las cualidades de las cosas que se trasladan en cuanto fluyen, ¿no?

TEODORO: Sí.

182d SÓCRATES: Pero puesto que ni siquiera esto permanece –que lo que fluye fluya como blanco–, sino que cambia, de manera que el flujo también es de esto mismo, de la blancura, y hay un cambio a otro color, para no ser condenado por permanecer de ese modo, puesto que esto es así, ¿acaso es posible mencionar un color de modo tal de estar nombrándolo correctamente?

TEODORO: ¿Qué recurso habría, Sócrates? Si siempre que uno menciona algo, se va, por encontrarse en un flujo, ¿cómo podríamos nombrar alguna de esas cosas?[188]

SÓCRATES: Pero, ¿qué vamos a decir de una sensa-
182e ción cualquiera, por ejemplo, de ver u oír? ¿Permanece un momento en el mismo ver u oír?

TEODORO: Si en realidad todas las cosas están en movimiento, hay que responder que no.

SÓCRATES: Por consiguiente, no hay que decir que algo es ver más que no ver, ni que algo es una sensación más que el hecho de que no lo es, porque absolutamente todas las cosas están en movimiento.

188 Véase Platón, *Crátilo*, 439d.

TEODORO: No, por supuesto.

SÓCRATES: Pero según estábamos diciendo Teeteto y yo, el saber es sensación.

TEODORO: Así es.

SÓCRATES: Por lo tanto, cuando se nos preguntaba qué era el saber, respondimos que es algo que no es más saber que no saber.

TEODORO: Así parece. 183a

SÓCRATES: La rectificación de la respuesta nos resultaría admirable, a nosotros que estábamos ansiosos por demostrar que todas las cosas están en movimiento para que aquella respuesta parezca correcta. Sin embargo, se pone de manifiesto, al parecer, que, si todas las cosas están en movimiento, cualquier respuesta, sobre cualquier cosa que se responda, es igualmente correcta. De modo que decir que las cosas son así o que no son así es igual, o, si quieres, que llegan a ser así o no, para que no nos inmovilicemos con el discurso.[189]

TEODORO: Tienes razón.

SÓCRATES: Sí, Teodoro, con la excepción de que dije "así" y "no así"; pero ni siquiera hay que decir este "así", pues lo que es "así" ya no podría 183b estar en movimiento –ni tampoco lo que es "no así"–, pues esto no es movimiento. Pero aque-

189 Si se quiere que la explicación quede en el marco de la tesis del flujo permanente de todas las cosas, no podrá decirse que algo *es* tal o cual cosa, sino que está *llegando a ser* o *en proceso de ser* tal o cual cosa. Si se dice que "x *es* p", podría argumentar un heraclíteo defensor de flujo permanente, se suprime el flujo en el discurso, pues el "ser" de algo es signo de inmovilidad. El estar "en proceso de ser" o "llegando a ser", en cambio, es signo del cambio perpetuo.

llos que defienden esta doctrina deben establecer algún otro lenguaje, ya que no tienen expresiones para su propia hipótesis tal como son ahora las cosas, a no ser que la expresión "ni siquiera así", dicha de un modo indefinido, se ajuste mejor a ellos.[190]

TEODORO: Sí, ésta sería la locución más apropiada para ellos.

SÓCRATES: Pues bien, Teodoro, nos hemos librado de tu amigo pero aún no le concedimos que todo hombre es medida de todas las cosas,[191] salvo
183c que sea una persona sabia. Y no le concederemos que el saber es sensación, al menos según la tesis de que todas las cosas están en movimiento, a menos que Teeteto, aquí presente, tenga algo más que decir.

TEODORO: Te has expresado excelentemente, Sócrates. Una vez concluido esto y según acordamos, yo tenía que ser liberado de responderte

[190] Una versión abreviada del mismo argumento se encuentra en Platón, *Crátilo*, 439d: si el mundo se encuentra sumido en un permanente flujo, no puede ser conocido, y ni siquiera nombrado, pues cuando nombramos algo. lo nombrado debe estar llegando a ser otra cosa, con lo cual el nombre que le habíamos asignado resulta incorrecto. Dado que no hay un objeto estable de referencia, el lenguaje debe terminar por derrumbarse; finalmente, la "doctrina secreta" resulta ser auto-refutatoria, pues nada es lo que es más que lo que no es, con lo cual resulta imposible incluso establecer la teoría.

[191] Es la primera vez desde que se introduce la tesis del hombre medida (en 152a) que Platón dice expresamente "todo hombre" (*pant' ándra*), en el sentido de "cada" o "cualquier" hombre. Por todo lo que se ha estado argumentando hasta este momento, es bastante evidente que Platón pensó la sentencia "el hombre es la medida de todas las cosas" no en el sentido del hombre genérico, sino en el de "cada hombre"; pero ésta es la primera vez que lo dice de modo expreso.

en cuanto llegara a su fin la discusión de la doctrina de Protágoras.

TEETETO: No, Teodoro, al menos hasta que Sócrates y tú hayan discutido la tesis de que todo está en reposo,[192] no deben dejarte ir, como hace un momento propusieron ustedes. 183d

TEODORO: Teeteto, tú que eres joven, ¿nos enseñas a los mayores a cometer injusticia y a quebrantar los acuerdos? Prepárate a dar una explicación de lo que queda a Sócrates.

TEETETO: Sí, si él lo quiere; pero habría sido muy agradable oír su opinión acerca de lo que estoy diciendo.

TEODORO: Si desafías a Sócrates en los argumentos, estás desafiando a "la caballería en la llanura",[193] así que pregunta y oirás.

SÓCRATES: Teodoro, me parece que Teeteto no me va a persuadir respecto de lo que pide. 183e

TEODORO: ¿Por qué no?

SÓCRATES: Si se tratara de Meliso[194] y otros que argumentan que todo es uno e inmóvil, me avergonza-

192 Es la tesis de Parménides o, en general, de los eleatas.

193 Expresión proverbial que indica la desventaja de llamar a un adversario al combate precisamente en el terreno en el que éste tiene ventaja. Recuérdese que el propio Sócrates, casi al comienzo del diálogo, se excusa de su insistencia en la interrogación y la discusión a causa de su "amor a los argumentos" (véase 146a). Teodoro compara la "lucha" dialéctica de Sócrates con la de un luchador de proporciones legendarias y monstruosas (como el gigante Anteo), queriendo indicar lo difícil que es entrar en un "combate dialéctico" con Sócrates (ver 169a-b).

194 Uno de los dos filósofos más repesentativos del eleatismo (junto con Parménides); oriundo de la ciudad de Samos, floreció hacia 444 a.C. Se conservan alrededor de diez fragmentos (de diferente extensión y valor) de su obra *Sobre la naturaleza* o *Sobre el ser*.

ría si examináramos su posición de un modo grosero, aunque me avergonzaría menos que si se tratara de Parménides, que es uno. Y me parece que de Parménides se puede decir lo de Homero, que es "venerable para mí" y "terrible" a la vez.[195] Lo
184a conocí cuando yo era muy joven y él muy anciano, y me pareció que tenía una profundidad completamente admirable. Ahora bien, temo que no comprendamos lo que dice y, mucho más, que omitamos qué estaba pensando cuando lo dijo; también temo –y éste es mi más grande temor– que aquello en vistas de lo cual se emprendió nuestra discusión, qué es el saber, quede sin examen a causa de los argumentos que se precipitan, si uno les hace caso. Además, el argumento que ahora estamos suscitando tiene un alcance extraordinariamente amplio: si uno lo examina como algo accesorio, no recibirá el tratamiento que merece; si lo hace adecuadamente, se extenderá mucho y dejará de lado lo relativo al saber. Sin embargo, no hay que hacer ninguna de las dos cosas,
184b sino que lo que tenemos que hacer es tratar, por medio del arte mayéutica, de liberar a Teeteto de lo que lleva en su seno respecto del saber.

TEODORO: Si te parece, así hay que hacerlo.

SÓCRATES: Pues bien, Teeteto, todavía hay que investigar un detalle de lo que se ha dicho antes: respondiste que el saber es sensación, ¿no?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Ahora bien, si alguien te pregunta lo siguiente: "un hombre, ¿con qué ve las cosas

195 Homero, *Ilíada*, III.172 y *Odisea*, VIII.22.

blancas y negras, y con qué oye los sonidos agudos y graves?", creo que responderías "con sus ojos y oídos".

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: La despreocupación en el uso de palabras y expresiones y el no someterlas a un examen preciso es, en la mayor parte de los casos, algo que no carece de nobleza, sino que lo contrario de esto es indigno de una persona libre. Sin embargo, a veces se da el momento en que tal precisión es necesaria, como ahora que se da la necesidad de objetar la respuesta que has dado por cuanto no es correcta. Examina, pues, lo siguiente: ¿cuál de las dos respuestas es más correcta, (i) que los ojos son aquello con lo cual vemos o que (ii) son aquello a través de lo cual vemos, y que los oídos son aquello con lo cual oímos o aquello a través de lo cual oímos? 184c

TEETETO: Sócrates, me parece que tenemos sensación de cada cosa a través de ellos más que con ellos.[196]

196 Platón se cuida muy bien de decir que algunos hechos son establecidos por la percepción o por el sentido; todos ellos son establecidos por la mente o pensamiento (así se muestra el carácter activo y, en cierto modo, unificador de la mente). Ni siquiera la cuestión de si A es rojo es establecida por la percepción, ya que, aunque podemos ser pasivamente afectados por el color rojo, para formar la creencia de que algo es rojo debe presuponerse una cierta actividad por parte de la mente. En ese sentido, aunque podemos percibir "rojo", no podemos percibir que "A es rojo" (ver Frede, M., "Observations on Perception in Plato's Later Dialogues", en Fine, G. –ed.–, *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 382). Esa sugerencia encuentra apoyo textual en este pasaje del *Teeteto* en el que Platón distingue "aquello a través de lo cual" (*di' hoû*) tenemos una determinada sensación (es decir, el órgano: ojo, lengua, etc.) de "aquello con o por lo cual" (*hôi*) tenemos la misma sensación (es decir, el alma o la mente). O sea, vemos y

184d SÓCRATES: En efecto, hijo, sería terrible que una multiplicidad de sensaciones se asentara en nosotros, como en unos caballos de madera, y no se diera el caso de que todas ellas convergieran en un solo tipo de cosa –ya sea que se trate del alma o como haya que llamarla– con la que tengamos sensación de todo lo sensible a través de ellas, como si fueran instrumentos.

TEETETO: Me parece que así es mejor que de aquella otra manera.

SÓCRATES: Es por eso que estoy examinando minuciosamente contigo estas cosas, si es por algo de nosotros mismos por lo que hemos llegado a cap-
184e tar las cosas blancas y negras a través de los ojos, o a través de otros órganos de los sentidos algunas otras cosas. Si se te pregunta, ¿podrás referir todo lo que es de esta índole al cuerpo? Tal vez es mejor que tú lo digas y respondas a ello, en vez de que yo me esté metiendo en cosas ajenas en tu lugar. Dime, aquello a través de lo cual sientes las cosas calientes, duras, livianas y dulces, ¿acaso lo

---

oímos *con* el alma, la cual percibe y opera *a través de* los sentidos como si estos fueran sus intrumentos; no son los sentidos los que ven o sienten, sino que es la persona misma que percibe las cosas con su alma a través de los sentidos o, más bien, de los órganos de los sentidos. Sobre este punto en particular véase Cooper, J., "Plato on Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)", p. 359, en Fine, G. (ed.), *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1999; sobre este tema también puede verse con mucho provecho Marcos de Pinotti, G., "Platón: el papel de los sentidos en el conocimiento", en *Anales de estudios clásicos y medievales* I, Neuquén, Facultad de Humanidades, Universidad del Comahue, 2004, pp. 38-41. Como se ha visto (184c5-e1), el alma como fundamento unificador de los múltiples órganos de los sentidos procesa y articula las cualidades sensibles.

pones como propio del cuerpo o como propio de alguna otra cosa?

TEETETO: Como propio del cuerpo.

SÓCRATES: ¿También estarás dispuesto a reconocer que es imposible sentir las cosas que se sienten 185a
por medio de una facultad a través de otra facultad, por ejemplo, [que es imposible sentir] a través de la vista aquello que se siente a través del oído, o a través de la vista aquello que se siente a través del oído?

TEETETO: ¿Y cómo no habré de estarlo?

SÓCRATES: Por consiguiente, si piensas algo de ambas facultades,[197] no lo podrías sentir de ambas, ni a través de un órgano ni a través de otro.

TEETETO: Por supuesto que no.

SÓCRATES: Y bien, respecto del sonido y del color, ¿no piensas de ambos, en primer lugar, esto mismo: que ambos son?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: ¿[Y no piensas] también que cada uno de ellos es diferente del otro pero idéntico a sí mismo?

TEETETO: Desde luego que sí. 185b

SÓCRATES: ¿Y que ambos son dos pero cada uno de ellos [individualmente] es uno?

TEETETO: Sí, también lo pienso.

SÓCRATES: ¿Y no es cierto que eres capaz de examinar si son desemejantes o semejantes entre sí?

TEETETO: Tal vez...

SÓCRATES: Entonces, ¿por medio de qué piensas todo esto de ambos? Pues no puedes captar lo co-

197 O sea, el oído y la vista.

mún a ellos ni a través del oído ni de la vista. Más aún, también tenemos el siguiente indicio de lo que estamos diciendo: si, en efecto, fuera posible examinar si ambas cosas son saladas o
185c no, sabes que podrás decir con qué lo examinas, y no parece que eso sea la vista o el oído, sino alguna otra cosa.

TEETETO: No puede ser otra más que la facultad que funciona por medio de la lengua.[198]

SÓCRATES: Tienes razón; ¿pero por medio de qué funciona y qué facultad es la que te muestra lo que es común a todas las cosas y a éstas en particular, a las que llamas "es" y "no es", y con las expresiones que hace un momento te estábamos preguntando? ¿Qué clase de órganos le vas a atribuir a todas estas cosas, por medio de los cuales lo que siente de nosotros tiene sensación de cada una de ellas?

TEETETO: Te refieres al ser y al no ser, a la semejanza y la desemejanza, a lo mismo y lo otro, e incluso al uno y a cualquier otro número que a ellos
185d se refiere. Es obvio que también estás preguntando, por lo par y lo impar y por todo lo que sigue a ellos, por medio de qué parte del cuerpo lo sentimos con el alma.

SÓCRATES: Teeteto, me sigues perfectamente, eso mismo es lo que te estoy preguntando.

TEETETO: ¡Por Zeus, Sócrates, yo no podría decir nada!, salvo que me parece que, en principio, no hay ningún órgano de ese tipo peculiar a esas cosas como sí lo hay en el caso de aquellas otras.

198 O sea, el gusto.

Por el contrario, me parece que el alma misma, 185e
por medio de sí misma, considera las cosas comunes a todas ellas.[199]

[199] Las propiedades comunes que pensamos de los objetos sensibles (ser, lo mismo, lo otro, semejanza, desemejanza) no son cualidades sensibles y, por lo tanto, no son perceptibles por los sentidos. Los "comunes" (*tà koiná*) son objeto de consideración del alma por sí misma sin el concurso de los sentidos. El objetivo de Sócrates es hacer que Teeteto admita que el alma no precisa de los sentidos para examinar "los comunes". El alma tiene dos modos de hacer su examen: a través de un poder corpóreo o por sí misma (ver 185a-e). Cuando su examen lo lleva a cabo a través de un poder o facultad corpórea, no será capaz de percibir cualidades comunes a dos sensaciones que provienen de dos órganos sensorios diferentes; en el segundo caso las propiedades que percibe son comunes a todos los objetos sensibles (185c-186a). Aunque percibe tales propiedades comunes a través de un sentido (como el tacto, por ejemplo, 186b3), lo que percibe no es algo sensible en sentido estricto, ya que percibe "la dureza de lo duro y la blandura de lo blando". Tanto la dureza como la blandura son comunes a todas las sensaciones de dureza o blandura, pero ni la dureza ni la blandura son duras ni blandas en un sentido estrictamente sensible. Cornford sostiene que "los términos comunes son los significados de los nombres comunes, lo que Platón llama 'Formas' o 'Ideas'. Los ejemplos dados aquí corresponden a los ejemplos dados [...] en el *Parménides* (129d)" (Cornford, *op. cit.*, p. 105). Un modo más simple de ver el asunto es pensar que aquí Platón intenta mostrar que los comunes son las propiedades comunes que los sentidos son incapaces de aprehender. Con "los comunes" Platón no ha hecho más que aislar un conjunto de predicados (ser, mismo, otro, semejante, desemejante), a los que tenemos acceso independientemente de nuestros órganos de los sentidos –sobre este punto, ver Sedley (2004), pp. 106-7–. Para una defensa de la posición que considera que los comunes *no* son Formas, véase la balanceada discusión de Ferrari, F., "Verità e giudizio: il senso e la funzione dell' essere tra *aísthesis* e *dóxa*", en Casertano, G. (a cura di), *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002, especialmente pp. 160-4. Los sonidos y los colores se perciben a través de una facultad distinta cada uno (los unos con el oído, los otros con la vista) y, a su vez, se encuentran conectados con un órgano del sentido diferente. Lo que pertenece a ambos, es decir, lo que tienen en común, es pensado, discernido y juzgado por el alma sin recurrir a ningún órgano sensorial (la adquisición cognoscitiva de lo que es común a todas las cosas no requiere de ningún órgano sensorial). Por ejemplo,

SÓCRATES: Teeteto, eres bello y no feo, como decía Teodoro,[200] pues el que argumenta bellamente es una persona meritoria.[201] Además de ser bello, si te parece que hay cosas que el alma misma considera por sí, en tanto que hay otras que considera por medio de las facultades del cuerpo, me hiciste un favor: te abstuviste de hacer un argumento muy largo. Eso era, en efecto, lo que me parecía a mí mismo, pero quería que también a ti te pareciera así.

186ª TEETETO: Sí, así me parece.

SÓCRATES: ¿En cuál de las dos pones al ser? Pues esto es lo que especialmente acompaña a todas las cosas.

TEETETO: Yo lo pongo entre las cosas que el alma misma alcanza por sí misma.

SÓCRATES: ¿Y haces lo propio con la semejanza y la desemejanza, lo mismo y lo otro?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y qué sucede con lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo?

TEETETO: Me parece que ellas son las cosas cuyo ser el alma examina en relación de unas con otras,

---

el hecho de que ambos "son" (ver 185a9 y 185b10), y que uno es diferente del otro e idéntico a sí mismo y que, al mismo tiempo, son dos aunque cada uno por separado es uno.

200 Véase 143e.

201 Es imposible dar con una traducción adecuada para la ambigüedad estético moral que el término *kalós* tiene en este pasaje; para que el texto tenga sentido con lo dicho en 143e por Teodoro, hay que traducirlo por "bello" o "buen mozo"; pero Platón nos pone en un aprieto al usar el correspondiente adverbio *kalôs*, que modifica a la expresión "el que habla o argumenta", pues en ese caso el "bellamente" significa "bien" en el sentido de "adecuado". Ver arriba, nota 7.

cuando calcula en sí misma el pasado y el pre- 186b
sente en relación con el futuro.[202]

SÓCRATES: Deténte un momento, ¿[el alma] tendrá sensación de la dureza de lo que es duro a través del tacto y, del mismo modo, tendrá sensación de la blandura de lo que es blando?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Pero en cuanto a su ser y al hecho de que ambas son,[203] la oposición de una y otra, y, a su vez, el ser de esa oposición, el alma misma trata de discernirlos para nosotros cuando los revisa y compara unos con otros.[204]

TEETETO: Sí, desde luego.

SÓCRATES: Por cierto que, desde el momento de su nacimiento, tanto a hombres como a bestias naturalmente se les hace presente la capacidad 186c
de sentir todos aquellos estados afectivos que a

202 Ver 178a-179a.

203 O sea, la dureza y la blandura. La distinción es muy sutil: por un lado, pensar que la blandura y la dureza son contrarios y, por otro lado, pensar el ser de la dureza y la blandura o juzgar qué son la dureza y la blandura. Sentir o percibir la dureza de lo duro a través del tacto significa ser capaz de experimentar una impresión o sensación en el plano puramente sensible; expresar un juicio sobre la dureza o afirmar que algo es duro es propio del juicio, una actividad propia del alma por sí misma.

204 Platón dice que el alma examina y discierne las cosas que ella "intenta alcanzar por sí misma" (186a4), esto es, lo semejante y lo desemejante, lo idéntico y lo diferente, lo honroso y lo deshonroso, es decir los "comunes" (*tà koinâ*). Pero el alma también percibirá o tendrá sensación (*aisthésetai*) a través del tacto (186b3) de la dureza y la blandura de lo duro y de lo blando, respectivamente. El ser (*ousía*), la oposición entre tales cualidades y el ser de tal oposición es lo que nuestra alma en sí misma procura discernir (186a6-9). El hecho de que el alma se concentre en el examen y discernimiento del *ser de las cualidades sensibles*, previa percepción a través del tacto de tales cualidades, indica que las operaciones anímicas (o "mentales") son decisivas en la organización de la experiencia sensible.

través del cuerpo se extienden hacia su alma. Pero las consideraciones racionales (*analogísmata*) sobre dichos estados afectivos, no sólo en relación con su ser, sino también en relación con su beneficio, sobrevienen a quienes les sobrevienen con dificultad y con el tiempo a través de muchos hechos y un proceso educativo, ¿no?[205]

TEETETO: Completamente de acuerdo.

SÓCRATES: Ahora bien, ¿es posible que alcance la verdad [de algo] aquel que no alcanza el ser [de ese algo]?

TEETETO: Es imposible.

SÓCRATES: Pero si uno no alcanza la verdad de algo, ¿lo sabrá?

186d TEETETO: Sócrates, ¿cómo podría saberlo?

SÓCRATES: Por lo tanto, el saber no reside en los estados afectivos, sino en la evaluación racional que hagamos de ellos. Pues, según parece, es po-

[205] Cuando en el ser humano se activan las "consideraciones racionales" (*analogísmata*), las impresiones o estados afectivos (*pathémata*) se tornan verdaderamente significativos, ya que es en la evaluación racional (*syllogismós*) de las impresiones o estados afectivos que "es posible entrar en contacto con (*hápsasthai*) el ser y la verdad" (186d3-5; ésta es una razón vigorosa por la cual no puede identificarse saber con sensación). El texto explícitamente nos dice que los que llegan a tener tales "consideraciones racionales" (en relación con el ser y la utilidad) sólo las consiguen con dificultad (*mógis*) y a través de un proceso educativo-formativo (*paideía*) que desde luego ya presupone una actividad consciente por parte del sujeto (186c2-5). Este pasaje es, a mi juicio, muy significativo, pues ayuda a mostrar que en el proceso de adquisición del saber (*epistéme*), aunque el conocimiento no puede agotarse en el nivel de la senso-percepción y, consiguientemente, tampoco puede identificarse con ella (razón por la cual la definición inicial de Teeteto es incorrecta), aquello que podamos identificar como genuina *epistéme* no puede tampoco dejar de lado la *aísthesis*.

sible captar el ser y la verdad en este dominio, pero en aquél es imposible.[206]

TEETETO: Es evidente.

SÓCRATES: Pues bien, ¿vas a llamar a esto con el mismo nombre, aunque se trate de cosas tan diferentes?

TEETETO: No sería justo, sin duda.

SÓCRATES: ¿Qué nombre, entonces, le das a "ver", "oír", "oler", "sentir frío", "sentir calor"?

TEETETO: Yo lo llamo "sentir", pues ¿qué otro nombre podría darle? 186e

SÓCRATES: Entonces, ¿en su totalidad lo llamas "sensación"?

TEETETO: Forzosamente.

SÓCRATES: Al menos esto, afirmamos, no participa de la captación de la verdad, pues tampoco participa de la captación del ser.

TEETETO: Desde luego que no.

SÓCRATES: Por consiguiente, tampoco participa de la captación del saber.

206 Alcanzar la verdad de una cosa es alcanzar su ser (*ousía*, 186c7-10); de aquí se sigue que el conocimiento en sentido estricto no puede residir en las afecciones o impresiones (*pathémata*) –y, por tanto, tampoco en la *aísthesis*–, sino en el proceso de evaluación racional (*syllogismós*) que se haga de ellas, por lo cual el juicio reflexivo que se haga del material sensible resulta decisivo. Que siempre debe haber un cierto tipo de juicio reflexivo sobre el material sensible lo muestra el hecho de que es posible que haya una evaluación racional de las impresiones o estados afectivos; tal evaluación significa hacer una traducción al plano lingüístico de los contenidos de las impresiones, ya que en tal proceso de evaluación racional es posible alcanzar (*tykheîn*) la verdad y el ser, pero en los *pathémata* resulta imposible (*Teeteto*, 186d2-4). La traducción lingüística de las impresiones muestra el carácter activo y unificador del alma, cuya operación o actividad principal es "opinar" (*doxázein*), que es una forma de pensar (ver 187a7-8 y 190a), examinar (*skopeîsthai*) y discernir (*krínein*, 186a10 y b7-8).

TEETETO: Por supuesto que no.

SÓCRATES: Por lo tanto, Teeteto, sensación y saber nunca serán lo mismo.

TEETETO: Parece que no, Sócrates, ¡es sobre todo ahora que se ha puesto especialmente de manifiesto que saber es algo diferente de sensación!

187a SÓCRATES: Sin embargo, no hay duda que no comenzamos nuestra conversación para descubrir lo que no es el saber, sino para descubrir lo que es. No obstante, hemos adelantado bastante como para no buscarlo en modo alguno en el dominio de la sensación, sino en aquello –como quiera que se llame– a lo que se aboca el alma cuando ella por sí misma se ocupa de las cosas que son.[207]

TEETETO: Sócrates, yo desde luego creo que eso se llama "opinar" (*doxázein*).

SÓCRATES: Sí, querido amigo, sin duda tienes razón; borra de tu memoria todo lo anterior y fíjate de
187b nuevo ahora desde el principio si consideras el asunto de un modo más detallado, después de que hayas avanzado hasta este punto. Vuelve a decirme qué es saber (*epistéme*).

TEETETO: Sócrates, es imposible llamar "saber" a toda opinión (*dóxa*), porque también existe la opinión falsa. Sin embargo, parece que la opinión verdadera es saber; ésa es mi respuesta. Desde luego que si al avanzar no nos parece que sea como ahora, procuraremos presentarlo de alguna otra manera.

[207] Para esta expresión, ver nota 104.

SÓCRATES: ¡Así hay que hablar, Teeteto, resueltamente y no como al principio que dudabas al responder! Pues si procedemos así, resultará una 187c
de las dos alternativas siguientes: o descubriremos aquello hacia lo cual nos encaminamos o creeremos menos que sabemos lo que no sabemos en absoluto. Desde luego que tal retribución no sería despreciable. ¿Qué es entonces lo que sostienes ahora? Si hay dos tipos de opinión (*dóxa*), una verdadera y otra falsa, ¿defines al saber como "opinión verdadera"?[208]

TEETETO: Sí, pues eso me parece ahora.

SÓCRATES: Ahora bien, ¿valdría la pena todavía retomar lo concerniente a la opinión?

TEETETO: ¿A qué te refieres?

SÓCRATES: Esta cuestión en cierto modo me inquie- 187d

208 Como se verá en lo que sigue, hasta por lo menos el pasaje 200c lo que se propone Platón no es refutar esta definición, sino examinar la posibilidad de la opinión falsa. La refutación de esta segunda definición se lleva a cabo en un breve pasaje del diálogo, casi al finalizar la discusión de la opinión falsa y del error (201a-c). La pregunta que cabría hacerse es por qué sería necesario investigar el problema de la opinión falsa si lo que hay que examinar ahora es si la definición de saber como opinión verdadera es viable o no. Una razón para esta estrategia expositiva podría ser que Sócrates, el vocero de Platón en este diálogo, no encuentra que tenga demasiado sentido hablar de "opinión verdadera" si no puede explicar qué es una opinión falsa. En 187b Teeteto advierte que no puede llamarse saber a cualquier opinión pues también existe la opinión falsa. Así, aunque el "tema oficial" de esta sección del texto es la definición de saber como opinión verdadera, el tópico que de hecho se examina en detalle y que ocupa la mayor parte de las páginas es el de la opinión falsa. Por otro lado, hay que señalar que a partir de aquí (incluso un poco antes, véase 186b-c) ya no quedan dudas de que el saber es algo que debe buscarse no en el dominio sensible, sino en el ámbito de lo que tiene que ver con las actividades propias del alma, es decir, "opinar, "discernir", "distinguir", etc.

ta ahora, y también lo ha hecho muchas veces en otras ocasiones, de manera que me encuentro y me he encontrado en una situación de extrema perplejidad (*aporía*) respecto de mí mismo y de otra persona, y no puedo decir en qué consiste ese estado afectivo en nosotros ni cómo nos sobreviene.

TEETETO: ¿A qué estado afectivo te refieres?

SÓCRATES: A opinar una falsedad. Estoy examinando el asunto y todavía en este momento tengo dudas sobre si debemos dejarlo de lado o investigarlo de una manera diferente a la que lo hicimos poco antes.

TEETETO: Sócrates, ¿por qué habríamos de dejarlo de lado si, en cierto modo, te parece que hay que tratarlo? Pues hace un momento tú y Teodoro estaban hablando correctamente sobre el tiempo libre y decían que en este tipo de asuntos no hay ningún apuro.

187e SÓCRATES: ¡Tienes razón en recordármelo, pues tal vez no sea éste un mal momento para volver sobre nuestros pasos! Porque es mejor concluir poco pero bien antes que mucho pero insuficientemente.

TEETETO: Sí, por supuesto.

SÓCRATES: Bien, ¿cómo lo haremos? ¿Qué es lo que efectivamente estamos diciendo? ¿Estamos afirmando que en cada ocasión hay una opinión falsa, y que uno de nosotros opina algo falso y el otro algo verdadero, y que esto es así por naturaleza?

TEETETO: En efecto, eso es lo que estamos afirmando.

188a SÓCRATES: ¿Y no es cierto que en relación con todas y cada una de las cosas nos es posible o bien sa-

berlas o bien no saberlas? Desde luego que por el momento dejo de lado [procesos tales como] aprendizaje y olvido, como si estuvieran en medio de ellos, pues ahora no son relevantes para nuestro argumento.

TEETETO: Muy bien, Sócrates, respecto de cada cosa no queda más que saberla o no saberla.[209]

SÓCRATES: ¿Y no es cierto que el que sostiene una opinión tiene que opinar o bien sobre algo de lo que sabe o bien sobre algo de lo que no sabe?

TEETETO: Tiene que hacerlo.

SÓCRATES: Es desde luego imposible que quien sabe 188b
algo no lo sepa, o que quien no lo sabe lo sepa.

TEETETO: Por supuesto.

SÓCRATES: Ahora bien, ¿es que acaso el que opina falsedades cree que aquellas cosas que sabe no son ésas, sino algunas otras diferentes que las que sabe, y que, aunque sabe ambas, las ignora a ambas?

TEETETO: ¡Es imposible, Sócrates!

SÓCRATES: ¿Considera que las mismas cosas que no sabe son otras diferentes que las que no sabe? Esto es, para quien no conoce ni a Teeteto ni a Sócrates, ¿le es posible pensar que Sócrates es Teeteto o Teeteto Sócrates?

TEETETO: ¿Cómo podría serlo? 188c

SÓCRATES: Desde luego que no es el caso de que crea que lo que uno sabe es lo mismo que no sabe, ni que lo que no sabe es lo que sabe.

TEETETO: ¡No, eso sería monstruoso!

SÓCRATES: ¿De qué modo, entonces, uno podría todavía opinar falsedades? Pues fuera de estos ca-

209 Es decir, no hay estados cognoscitivos intermedios.

sos es sin duda imposible opinar, por cuanto en todos ellos o bien sabemos o bien no sabemos; en éstos, en cambio, de ningún modo parece que sea posible opinar falsedades.

TEETETO: Sí, es completamente cierto.

SÓCRATES: Entonces, ¿no será que no tenemos que examinar de esta manera lo que estamos investi-
188d gando, procediendo en el plano del saber y no saber, sino en el del ser y en el del no ser?

TEETETO: ¿Cómo dices?

SÓCRATES: Si no será simplemente que el que opina lo que no es sobre cualquier cosa no puede hacer más que opinar falsedades, sin importar lo que esté pensando.

TEETETO: Es sin duda plausible, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Y cómo es eso? ¿Qué diremos, Teeteto, si alguien volviera a preguntarnos: "es posible que resulte algo como lo que se está diciendo y que un hombre opine lo que no es, ya sea sobre alguna de las cosas que son, ya sea lo en sí y por
188e sí"? A esto, según parece, nosotros tendremos que responder seguramente lo siguiente: "sí, cuando cree algo y lo que cree no es verdad". ¿O cómo habremos de decir?

TEETETO: Así.

SÓCRATES: Pues bien, ¿hay algo de esa índole también en otros casos?

TEETETO: ¿Qué cosa?

SÓCRATES: Si uno ve algo pero no ve nada.

TEETETO: ¿Cómo sería eso?

SÓCRATES: Si ve una cierta cosa única, ve algo de lo que es. ¿O es que tú crees que a veces lo uno reside en las cosas que no son?

TEETETO: No, no lo creo.

SÓCRATES: Consiguientemente, el que ve una cierta cosa única ve algo que es.

TEETETO: Así parece.

SÓCRATES: Por tanto, también el que oye algo oye una cierta cosa única y algo que es. 189a

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Y el que toca algo, ¿toca algo único y [algo] que es, porque [toca] una cosa única?

TEETETO: Así es.

SÓCRATES: Y el que opina, ¿no opina una cierta cosa única?

TEETETO: Forzosamente.

SÓCRATES: Y el que opina una cierta cosa única, ¿no opina una cierta cosa que es?

TEETETO: Estoy de acuerdo.

SÓCRATES: Por consiguiente, el que opina lo que no es no opina nada.[210]

TEETETO: Parece que no.

SÓCRATES: Pero, por supuesto, el que no opina nada tampoco opina en absoluto.

TEETETO: Es obvio, según parece.

SÓCRATES: No es posible, por tanto, opinar lo que no es, ni sobre lo que es ni en sí y por sí. 189b

TEETETO: Parece que no.

[210] Sócrates introduce una analogía entre opinar lo que no es y ver, oír, o tocar lo que no es. O sea, la idea es que uno siempre opina algo que es, tal como ve, oye o toca algo que es (uno no puede ver algo y no ver nada, sino que uno siempre ve algo que es). La conclusión es que ver u opinar lo que no es, es no ver ni opinar nada. Probablemente, Sócrates se siente habilitado a homologar opinar con sentir o percibir porque se apropia de la tesis de Protágoras, para quien es lo mismo lo que (a)parece real en la sensación y lo que (a)parece verdadero en el plano de la opinión o juicio.

SÓCRATES: Consecuentemente, opinar falsedades es algo diferente de opinar lo que no es.

TEETETO: Parece que es diferente.

SÓCRATES: Ni de esta manera, por lo tanto, ni como lo estábamos examinando poco antes se da la opinión falsa en nosotros.[211]

TEETETO: Desde luego que no.

SÓCRATES: ¿Pero es que acaso lo que estamos denominando de este modo resultará de la siguiente manera?

TEETETO: ¿Cómo?

SÓCRATES: Afirmamos que la opinión falsa es como una especie de "otra opinión" (*allodoxía*), que se
189c produce cuando alguien hace un cambio en su pensamiento y dice que una de las cosas que son es otra de las cosas que son. De este modo, en efecto, siempre opina lo que es, pero opina una en vez de la otra y, cuando se equivoca en lo que está examinando, con justicia podría decirse que está opinando falsedades.[212]

211 La tesis de que no es posible decir lo falso y la opinión falsa no existe es atribuida a los seguidores de Protágoras en Platón, *Eutidemo*, 286c. Opinar lo que es falso es opinar lo que no es; pero eso no es más que no opinar nada, lo cual es lo mismo que decir que no es posible opinar en absoluto (porque opinar es opinar algo que es). Por lo tanto, únicamente se puede opinar lo que es, lo cual significa que no es posible el error pues opinar lo que es es un juicio verdadero. Ésta es, en realidad, la conclusión de Protágoras. Platón, en cambio, sí piensa que la opinión falsa existe y que, por consiguiente, también existe el error y la falsedad (ver abajo 190e-191a).

212 Como se ve enseguida, cambiar feo con bello no es opinar lo que no es por sí mismo, porque tanto feo como bello son cualidades existentes. Cambiar feo por bello en un juicio es, en realidad, expresar un juicio errado de identificación. En la *allodoxía* u "otra opinión", si uno tiene en su pensamiento tanto la cualidad feo como la cualidad bello se cambia una cualidad por la otra ("Teeteto bello" por "Teeteto feo", o cuando se opina

TEETETO: Me parece que ahora lo has formulado de la manera más correcta. En efecto, cuando una persona opina que [algo es] feo en vez de bello o bello en vez de feo, entonces verdaderamente está opinando falsedades.

SÓCRATES: Es evidente, Teeteto, que no me tienes en cuenta ni me temes.

TEETETO: ¿Exactamente por qué?

SÓCRATES: ¿Te parece, creo, que no voy a ocuparme de 189d
tu "verdaderamente falso", y que te voy a interrogar acerca de si es posible que lo rápido sea lento o lo liviano pesado, o si es posible que algún otro contrario no se produzca según su propia naturaleza, sino según la de su contrario y contrariamente a sí mismo. Pues bien, dejo esto de lado para que tu confianza no haya sido en vano. ¿Te satisface, según dices, [tu tesis] de que opinar falsedades es sostener otra opinión (*allodoxeîn*)?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: En tu opinión, por consiguiente, es posible poner en el pensamiento una cosa como si fuera otra y no como lo que es.

TEETETO: Sí, efectivamente.

SÓCRATES: Ahora bien, cada vez que el pensamiento 189e
de alguien hace eso, ¿no tiene que estar pensando también ambas cosas o una de ellas?

TEETETO: Sí, tiene que hacerlo, o a la vez o una tras otra.

SÓCRATES: Excelente. ¿Pero acaso llamas "pensar" a lo mismo que yo?

---

efectivamente una cualidad en vez de la otra, o si se opina que bello es feo, etc.).

TEETETO: ¿A qué llamas pensar?

SÓCRATES: A un discurso (*lógos*) que el alma discurre consigo misma y que se refiere a lo que está examinando. Te manifiesto esto como si no lo supiera, pues ése es el modo en que se me representa el alma cuando piensa: no hace más que
190a dialogar (*dialégesthai*), preguntarse y responderse a sí misma, afirmar y negar. Pero cuando llega a algo definido, ya sea por un proceso gradual o repentino, se lanza sobre ello y ya lo afirma y no vacila. Eso es lo que postulamos como la opinión del alma. De modo que sin duda yo llamo "opinar" a hacer un discurso, y la opinión es un discurso dicho y dirigido no a otra persona o en voz alta, sino en silencio y dirigido a uno mismo. Y tú, ¿qué dices?

TEETETO: Sí, de acuerdo.

SÓCRATES: Por consiguiente, cuando uno opina una cosa como si fuera otra, también se dice a sí mismo, según parece, que lo uno es lo otro.

190b TEETETO: Efectivamente.

SÓCRATES: Recuerda, pues, si alguna vez te dijiste a ti mismo que lo que en verdad es noble es vergonzoso o que lo injusto es justo. En suma, examina también si en algún momento intentaste persuadirte a ti mismo de que una cosa sea efectivamente otra, o si ocurre todo lo contrario, y ni siquiera en sueños te atreviste jamás a decirte a ti mismo que sin duda lo impar es par o alguna otra cosa semejante.

TEETETO: Tienes razón.

190c SÓCRATES: ¿Crees que alguna otra persona, cuerda o loca, con seriedad y con convicción se atreva a

decirse a sí misma que el buey tiene que ser un caballo o que el dos uno?

TEETETO: ¡No, por Zeus!

SÓCRATES: Pues bien, si hacer un discurso (*légein*) para uno mismo es opinar, nadie que diga y opine dos cosas podría decir y opinar que la una es la otra cuando las capta con su alma. Incluso tú debes permitirme esta sugerencia, pues lo que estoy diciendo con ella es que nadie opina que lo 190[d]
feo es bello o alguna otra cosa por el estilo.

TEETETO: Sócrates, no sólo te lo permito, sino que además me parece que es como dices.

SÓCRATES: Es imposible, por lo tanto, que al opinar ambas cosas, uno opine que una cosa es otra.

TEETETO: Así parece.

SÓCRATES: Pero, por cierto, cuando uno opina solamente una cosa y de ningún modo otra, jamás opinará que una cosa es otra.

TEETETO: Dices la verdad, pues en ese caso uno se vería forzado a captar también aquello que no está opinando.

SÓCRATES: Por consiguiente, al que no opina dos cosas ni una de ellas no le es posible tener "otra opi- 190[e]
nión" (*allodoxeîn*), de manera que, si uno determina que la opinión falsa es dar una opinión distinta (*heterodoxeîn*), no estará diciendo nada significativo, pues la opinión falsa no parece darse en nosotros ni así ni del modo antes dicho.

TEETETO: Parece que no.

SÓCRATES: Pero Teeteto, si, evidentemente, no va ha haber [opinión falsa], también nos veremos forzados a reconocer muchas cosas absurdas.

TEETETO: ¿Cuáles?

SÓCRATES: No te las diré antes de haber intentado examinarlas de todos los modos posibles. Pues me avergonzaría que, por estar nosotros en el estado de perplejidad en que nos encontramos,
191a nos viéramos forzados a reconocer lo que estoy diciendo. Pero si descubriéramos la solución y nos libráramos [de nuestra perplejidad], cuando nos deshagamos del ridículo, entonces ya estaremos en condiciones de hablar de los demás que han experimentado esos estados. En cambio, si la perplejidad en que nos encontramos es total, al ser humillados por el argumento, creo, ocasionaremos que, por estar mareados, nos pisotee y nos use como quiera. Presta atención, por tanto, para ver por dónde descubro una salida a lo que estamos investigando.

TEETETO: Sólo habla.

SÓCRATES: Diré que nosotros no llegamos a un acuerdo correcto cuando acordamos que es imposible opinar que las cosas que uno sabe son
191b cosas que no sabe y encontrarse en la falsedad. Por el contrario, hay un modo en que es posible.

TEETETO: ¿Es que acaso estás diciendo lo que incluso yo sospeché en ese momento, cuando estábamos afirmando que algo de tal índole es lo que ocurre, porque en un momento yo, que conozco a Sócrates, y veo de lejos a otro que no conozco, creí que era Sócrates, a quien conozco? Efectivamente es en un caso de este tipo que sucede lo que dices.

SÓCRATES: ¿Pero no lo desechamos porque a nosotros nos hacía no saber lo que sabemos, aunque lo sabemos?

TEETETO: Sí, por supuesto.

SÓCRATES: Pongámoslo, pues, no así, sino del siguiente modo; tal vez nos será fácil de llevar 191c
adelante [el problema], tal vez difícil, pero nos encontramos en tal dificultad que debemos volver sobre todo el argumento una y otra vez y someterlo a prueba. Examina, entonces, si estoy diciendo algo de importancia. ¿Es acaso posible que alguien que no sabía algo antes lo aprenda más tarde?

TEETETO: Sí, lo es.

SÓCRATES: ¿Una cosa y de nuevo otra?

TEETETO: ¿Por qué no?

SÓCRATES: Pues bien, supón, en vista del argumento, que en nuestras almas hay un bloque de cera; y que en uno [de nosotros] es más grande, en otro más pequeño, en uno de cera más pura, en otro de cera más sucia y más dura, y que en 191d
otros es más líquida, en tanto que en otros es de una [consistencia] apropiada.[213]

213 La imagen del bloque de cera en el alma se introduce como un nuevo recurso de explicación de la opinión falsa, en el que el papel decisivo lo desempeña la combinación del recuerdo con la percepción; así, se entiende que uno puede conocer una cosa cuando la recuerda, es decir, cuando previamente tiene una señal, huella o impronta de ella en el alma de uno y dicha señal coincide con la percepción. La opinión falsa se produce cuando una nueva percepción se hace coincidir con la impronta equivocada. De acuerdo con el símil, el alma es un bloque de cera en el que registramos todo lo que queremos recordar al imprimirlo en él. Es importante advertir que lo que recordamos y registramos en el bloque puede ser algo empírico (cosas que vemos u oímos) o no empírico (cosas que concebimos o pensamos por nosotros mismos independientemente de lo sensible; ver 191d). Las improntas que se registran en el bloque son identificables con recuerdos y con conocimientos. El valor de tales huellas varía según sea la cantidad (en unos más grande, en otros más pequeña) y la calidad de la cera (en unos es más pura, en

TEETETO: Lo supongo.

SÓCRATES: Pues bien, digamos que es un regalo de Memoria, la madre de las Musas, y que si queremos recordar algo –entre lo que vemos, oímos, o concebimos nosotros mismos–, lo tomamos bajo las sensaciones y concepciones, y lo imprimimos en ella como si estuviéramos estampando las huellas de los anillos. Aquello que es impreso lo recordamos y lo sabemos hasta tanto su imagen esté presente; lo que es borrado o no
191e puede ser impreso, en cambio, lo olvidamos y no lo sabemos.

TEETETO: Que así sea.

SÓCRATES: Y bien, supongamos que alguien sabe esas cosas y está examinando algo de lo que ve u

---

otros más sucia y más dura; ver 191d y 194c-195a); la posibilidad de error también se explica en función de la cualidad de la cera, aunque la excesiva distancia respecto del objeto percibido también se menciona un par de veces como causa del error (ver 191b y 193c). Aunque conozco a Sócrates, veo de lejos a otro que no conozco y creo que es Sócrates; de acuerdo con el símil del bloque de cera, esto sucede porque mis imágenes recordadas de Sócrates son demasiado imprecisas, razón por la cual se produce la confusión. El error es posible porque el sujeto de juicio es algo que percibo pero conecto con una impronta diferente inapropiada, lo cual hace que confunda a una persona con otra. En 188a se habían dejado de lado procesos tales como aprendizaje y recuerdo; ahora se los rehabilita y se los hace funcionales a la explicación por medio de la metáfora del bloque de cera, que permite reconocer lo que uno ya conocía siempre y cuando haya coincidencia entre lo que uno siente o percibe y lo que previamente tenía como señal o impronta del objeto en la cera, de la propia alma. La opinión falsa resulta así de la combinación de lo que se sabe, lo que se recuerda y lo que se siente o percibe (ver 192a-194b). Como se verá enseguida (195c-e), el alcance explicativo del símil del bloque de cera es limitado, ya que no puede dar cuenta del error cuando no intervienen la memoria y la percepción (es el caso de la confusión que se da entre el número once y doce).

oye; fíjate si efectivamente de ese modo podría estar opinando una falsedad.

TEETETO: ¿De qué modo?

SÓCRATES: Cuando cree que las cosas que sabe a veces son las que sabe, y a veces las que no sabe. Ésos son, en efecto, los casos en que antes concordamos incorrectamente cuando estuvimos de acuerdo en que eran imposibles.[214]

TEETETO: ¿Qué quieres decir ahora?

SÓCRATES: Que lo que hay que decir sobre tales co- 192a
sas es lo siguiente: debemos comenzar por distinguir que resulta imposible creer que lo que uno sabe, habiendo tenido un recuerdo de ello en el alma, y no lo siente, es algo diferente de lo que sabe, aunque también tenga una huella de ello pero no lo esté sintiendo. Y, a su vez, también es imposible creer que lo que uno sabe es lo que no sabe y de lo que no tiene su impronta; y que lo que uno no sabe es algo más que uno no sabe, y que lo que uno no sabe es lo que uno sabe. O creer que algo que uno siente es algo diferente de lo que siente, y que aquello que uno siente es algo que no siente, y que lo que uno no siente es algo que no siente, y que aquello que 192b
no siente se encuentra entre lo que siente. Más aún, creer que algo que uno sabe y siente también tiene una señal en el plano de la sensación, y que es algo diferente de lo que sabe y siente, y también tiene, a su vez, una señal de ello en el plano de la sensación, es todavía más imposible que aquellos casos, si es que ello es posible.

214 Ver 191b.

También resulta imposible creer que lo que uno sabe y siente, teniendo un correcto recuerdo, es lo que sabe, y que lo que sabe y siente, que se en-
192c cuentra en la misma situación [en relación con el recuerdo], es lo que siente; o que lo que uno no sabe ni siente es lo que no sabe ni siente, y que lo que no sabe ni siente es lo que no sabe, y que lo que no sabe ni siente es lo que no siente. Todos éstos son casos en los que no es posible opinar algo falso. Queda, pues, que tal cosa se dé, si es que en realidad se da en alguna parte, en los casos siguientes.

TEETETO: ¿En cuáles? Tal vez pueda comprender un poco más a partir de ellos, pues por ahora no lo sigo.

SÓCRATES: En los casos que uno sabe puede pensar (i) que son otras cosas que uno sabe y siente, o (ii) que son cosas que uno no sabe pero siente, o
192d (iii) que las cosas que uno sabe y siente son otras cosas que uno sabe y siente.[215]

[215] En 192a-d Sócrates presenta una extensa lista de casos en los que es imposible y casos en los que es posible la opinión falsa. McDowell, *op. cit.*, pp. 210-1 hace un muy útil esquema que reproduzco a continuación: A. Casos en los que la opinión falsa es imposible: A.1: casos en los que solamente está involucrado el conocimiento (192a1-7): (*i*) *a* conocido, *b* conocido; (*ii*) *a* conocido, *b* desconocido; (*iii*) *a* desconocido, *b* desconocido; (*iv*) *a* desconocido, *b* conocido; A.2: casos en los que solamente está involucrada la sensación (192a7-b2): (*i*) *a* sentido, *b* sentido; (*ii*) *a* sentido, *b* no sentido; (*iii*) *a* no sentido, *b* no sentido; (*iv*) *a* no sentido, *b* sentido; A.3: casos en los que están involucrados tanto el conocimiento como la sensación (192b2-c5): (*i*) *a* conocido y sentido (la sensación coincide con la impresión), *b* de la misma manera; (*ii*) *a* conocido y sentido (la sensación coincide con la impronta), *b* conocido; (*iii*) *a* conocido y sentido (la sensación coincide con la impronta), *b* sentido; (*iv*) *a* desconocido y no sentido, *b* de la misma manera; (*v*) *a* desconocido y no sen-

TEETETO: ¡Ahora me has dejado mucho más confundido que antes!

SÓCRATES: Bien, escucha de nuevo lo siguiente: yo conozco a Teodoro y en mí mismo recuerdo cómo es, y a Teeteto lo mismo; a veces los veo, a veces no, a veces los toco, a veces no, los oigo o experimento alguna otra sensación, pero a veces no tengo ninguna sensación de ustedes. Sin embargo, no los recuerdo menos y yo mismo los conozco en mí mismo, ¿no?

TEETETO: Desde luego que sí. 192e

SÓCRATES: Pues bien, comprende que esto es lo primero que quiero mostrarte: que es posible no sentir y sentir lo que uno sabe.

TEETETO: Es cierto.

SÓCRATES: ¿Y no es cierto que incluso en cuanto a lo que uno no sabe con frecuencia es posible no sentirlo y con frecuencia solamente es posible sentirlo?

TEETETO: También eso es cierto.

SÓCRATES: Fíjate, pues, si estás entendiendo un poco mejor ahora. Si Sócrates conoce a Teodoro y 193a a Teeteto, pero no está viendo a ninguno de los dos y no tiene ninguna sensación de ellos, nunca podría tener en sí mismo la opinión de que Teeteto es Teodoro. ¿Estoy diciendo algo significativo o no?

TEETETO: Sí, es cierto lo que dices.

---

tido, *b* desconocido; (*vi*) *a* desconocido y no sentido, *b* no sentido. B. Casos en los que la opinión falsa es posible (192c9-d1): (*i*) *a* conocido, *b* conocido y sentido; (*ii*) *a* conocido, *b* desconocido pero sentido; (*iii*) *a* conocido y sentido, *b* de la misma manera.

SÓCRATES: Pues bien, éste era el primer caso del que estaba hablando.

TEETETO: Sí, lo era.

SÓCRATES: Y bien, el segundo es el siguiente: si yo conozco a uno de ustedes y no conozco al otro, y si no estoy teniendo sensación de ninguno de los dos, yo nunca podría creer que el que conozco es el que no conozco.

TEETETO: Correcto.

193b SÓCRATES: El tercer caso es que, si no conozco a ninguno de los dos ni estoy teniendo sensación de ellos, no podría creer que el que no conozco es algún otro de los que no conozco. Considera que has oído de nuevo y en forma sucesiva todos los demás casos anteriores, en los cuales yo nunca opinaría falsedades sobre ti o sobre Teodoro, ni conociendo ni ignorando a ambos, ni conociendo a uno y no al otro. También resulta de la misma manera en lo concerniente a las sensaciones, si es que estás siguiendo [la explicación].

TEETETO: La sigo.

SÓCRATES: Pues bien, [sólo] queda que opinar falsedades se dé en el siguiente caso: cuando yo, que te conozco a ti y a Teodoro, y tengo en aquel tro-

193c zo de cera las señales de ustedes dos –como las improntas de los anillos– y a la distancia no logro verlos a ninguno de los dos suficientemente bien, me esfuerzo por conferir a la visión apropiada la señal apropiada a cada uno de ustedes, para que, al insertarla, pueda hacerla coincidir en su propia huella,[216] con el fin de que se pro-

[216] O sea, la huella que corresponde a la visión.

duzca el reconocimiento. Luego, cuando no lo logro y hago una trasposición –como ocurre con los que ponen sus zapatos en el pie equivocado–, dirijo la visión de cada uno de ustedes en dirección de la señal del otro, como también sucede con las experiencias visuales que se dan en los espejos, en las que la derecha cambia a la izquierda.[217] Y es al experimentar eso mismo que 193d
me equivoco y en ese momento, claro está, resulta una opinión diferente (*heterodoxía*) y el opinar falsedades.[218]

TEETETO: Sí, Sócrates, así parece. Es admirable, lo que pasa con la opinión es como dices.

SÓCRATES: Más aún, también ocurre eso cuando conozco a los dos pero tengo sensación de uno –además de conocerlo– y no del otro, pero no tengo conocimiento de aquél en el plano de la sensación; así es lo que te estaba diciendo antes y en ese momento tú no lograste comprenderme.

TEETETO: No, efectivamente no comprendí.

SÓCRATES: Por cierto, lo que estaba diciendo es que si uno conoce a una persona, la siente y tiene co- 193e
nocimiento de ella en el plano de la sensación, nunca creerá que dicha persona es otra persona,

217 Ver Platón, *Timeo*, 46a-c y *Sofista*, 266c.

218 La explicación procede ahora por el lado de mostrar lo que sucede cuando no se da una coincidencia de la percepción con una señal o huella. Toda vez que coincide la percepción con la señal o huella, se produce el reconocimiento de lo que ya se conocía. Esta noción es ilustrada mediante los ejemplos de calzarse el zapato en el pie equivocado y con las imágenes cambiadas en los espejos. El error y la opinión falsa entendida como una "otra opinión" (*heterodoxía*) se explica como la no coincidencia de la impresión perceptiva con la huella o señal que uno tenía de lo ya conocido.

a la cual no sólo conoce sino también siente, y también tiene conocimiento de aquella otra persona en el plano de la sensación. ¿No era eso lo que estaba diciendo?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Pero quedaba, poco más o menos, el caso que ahora se estaba mencionando, en el que, claramente, afirmamos que la opinión falsa se
194a produce cuando uno conoce y ve a ambos o tiene alguna otra sensación de ambos, pero no tiene ambas señales de ambos en correspondencia con la sensación de cada uno, sino que, como un mal arquero, se desvía del blanco y yerra, lo que, sin duda, también se denomina "falsedad".

TEETETO: Sí, es natural.

SÓCRATES: Y bien, también resulta esto cuando la sensación se hace presente en una de las señales pero no en otra, y cuando la mente hace coincidir la señal de la sensación ausente con la de la presente, en todos estos casos se cae en falsedad. En una palabra, si ahora estamos diciendo algo razonable, respecto de lo que uno no sabe ni
194b nunca sintió no es posible, al parecer, caer en falsedad ni que haya una opinión falsa. En el dominio de aquello que no sólo sabemos sino que además sentimos, en cambio, es donde la opinión da vueltas y vacila, cuando se vuelve falsa y verdadera: verdadera cuando coloca juntas, de un modo directo y en línea recta, las improntas y las huellas apropiadas; falsa, en cambio, cuando lo hace de un modo oblicuo y torcido.

TEETETO: Sócrates, ¿no crees que eso esté bien dicho?

SÓCRATES: Sí, pero cuando también hayas oído lo 194c
que sigue, dirás que ello está aún mejor dicho, pues opinar la verdad es noble, pero caer en falsedad es vergonzoso.

TEETETO: ¿Cómo no habría de serlo?

SÓCRATES: Y bien, afirman que esto ocurre del siguiente modo: cuando la cera que está en el alma de alguien es no sólo densa, sino también abundante y lisa, y tiene la consistencia adecuada, lo que viene a través de las sensaciones se graba en este "corazón" del alma, al que Homero llamó así de un modo enigmático haciendo referencia a la semejanza con la cera.[219] En ese momento las señales se vuelven puras en estas 194d
personas y tienen la suficiente densidad como para llegar a ser duraderas. Y los que son de esa índole tienen, en primer lugar, facilidad para aprender; en segundo lugar, tienen buena memoria, y en tercer lugar, no desvían las señales de sus sensaciones, sino que tienen opiniones verdaderas. En efecto, dado que las señales son claras y bien espaciadas, las distribuyen rápidamente en cada una de sus propias improntas, a las que sin duda se llama "cosas que son". Y estas personas, claro está, son denominadas "sabias". ¿O no te lo parece?[220]

TEETETO: Sí, sin duda.

SÓCRATES: Ahora bien, [veamos qué sucede] cuando 194e

[219] Platón juega con la semejanza del término *kéar* (o *kêr*, "corazón") con *kerós* ("cera").

[220] En el símil de la cera, cuando uno emite una opinión verdadera, la sensación de uno debe coincidir con la señal o huella que uno tiene en el bloque.

el corazón de una persona es velludo –cosa que elogió el poeta en su inmensa sabiduría–, o cuando la cera está sucia y es impura, o cuando es extremadamente líquida o dura: aquellos cuya cera es líquida tienen facilidad para aprender, pero se tornan olvidadizos, en tanto que en aquellos cuya cera es dura ocurre lo contrario. Los que la tienen velluda y áspera, como si fuera de piedra, repleta de tierra o de suciedad mezclada con ella, tienen sus improntas oscuras. Los que la tienen dura también [tienen sus improntas] oscuras,
195a pues no tienen profundidad. Y los que la tienen líquida, por su parte, también tienen sus improntas oscuras, pues por acción de la fusión rápidamente se vuelven confusas. Si además de todo esto, las improntas han caído unas encima de otras debido a la falta de espacio, y si el almita de una persona es pequeña, son aún más oscuras que aquéllas. Por consiguiente, todos éstos son los que llegan a opinar falsedades, pues cuando ven, oyen o piensan algo, no son capaces de distribuir con rapidez cada [impronta] para cada cosa, y son lentos, y al asignarles un lugar equivocado, no sólo ven mal sino que además oyen y piensan mal en la mayor parte de los casos. Éstos son los que se dice que se encuentran en la falsedad respecto de lo que es y se los llama "ignorantes".

195b TEETETO: Es completamente correcto lo que dices de estos hombres, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Diremos, por lo tanto, que hay opiniones falsas en nosotros?

TEETETO: Desde luego que sí.

SÓCRATES: ¿Y también verdaderas?

TEETETO: También verdaderas.

SÓCRATES: Por consiguiente, ¿creemos que ya hemos acordado suficientemente que sin duda existen estos dos tipos de opinión?

TEETETO: Claro que sí.

SÓCRATES: Teeteto, parece que es verdaderamente terrible y desagradable el charlatán.

TEETETO: ¿Qué? ¿Por qué dijiste eso?

SÓCRATES: ¡Es que estoy molesto con mi propia tor- 195c
peza para entender y, en verdad, también con mi charlatanería! ¿Pues qué otro nombre le daremos a alguien cuando arrastra los argumentos de arriba abajo y, a causa de su estupidez, es incapaz de convencerse y de tomar distancia de cada argumento?

TEETETO: Pero, ¿qué es lo que te molesta?

SÓCRATES: No sólo estoy molesto, sino que además estoy temeroso de qué responderé si alguien me pregunta: "Sócrates, ¿no has descubierto que la opinión falsa no se da en el dominio de las sensaciones unas con otras ni en el de los pensa- 195d
mientos, sino en el enlace de la sensación con el pensamiento?"[221] Yo, creo, sin duda respondería que sí y me envanecería como si nosotros hubiésemos descubierto algo admirable.

TEETETO: ¡Sócrates, a mí me parece que lo que ahora nos has mostrado no es algo vergonzoso!

221 Que el dominio de la opinión falsa no puede ser el sensible ya había sido adelantado en 186a-b; ahora se aclara con más precisión que el ámbito propio de la opinión falsa no es ni el de las sensaciones ni el del pensamiento, sino el que concierne al enlace de la sensación con el pensamiento. El supuesto implícito aquí es que la sensación es condición necesaria de la opinión (ver 161d3).

SÓCRATES: "¿Es que estás diciendo –seguiría diciendo él– que si únicamente pensamos en un hombre pero no lo vemos, nunca podríamos creer que es un caballo al que no vemos ni tocamos –es decir, del que no tenemos sensación alguna–, sino solamente en el que pensamos?" Responderé, creo, que es así.

TEETETO: Sí, al menos lo harás correctamente.

195e SÓCRATES: "¿Pero qué sucederá, entonces? –seguirá diciendo–, ¿no se seguirá de este argumento que uno nunca podría creer que el once –que uno no hace más que pensarlo– es el doce, que, a su vez, uno también solamente lo está pensando? Vamos, pues, ¡respóndeme!"

TEETETO: Muy bien, lo que respondo es que, si uno los está viendo o tocando, podría creer que once cosas son doce, aunque nunca podría opinar de ese modo sobre el once o el doce que tiene en su pensamiento.

SÓCRATES: ¿Crees que en algún momento uno mis-
196a mo [considera] en sí mismo un cinco y un siete? Me refiero no a que propongamos el caso de considerar siete o cinco hombres, ni otra cosa por el estilo, sino a cinco y siete en sí mismos; estamos diciendo que éstos son recuerdos que están allí en el bloque, respecto de los cuales no es posible que haya opinión falsa. Si alguna persona en algún momento ya consideró esas mismas cosas cuando se dice y se pregunta a sí misma cuánto es [cinco más siete], ¿no ocurre que uno dice y cree que es once y otro que doce, o todos dicen y además creen que es doce?

TEETETO: ¡No, por Zeus!, sino que muchos sin duda también dicen que es once. Y si uno considerara un caso en el cual se da una cantidad mayor en número, más grande sería el error, pues creo que tú hablas del número en general. 196b

SÓCRATES: Sí, lo que crees es correcto; piensa con detenimiento si lo que sucede entonces es que lo que uno cree es que el doce mismo que está en el bloque es un once.

TEETETO: Eso es al menos lo que parece.

SÓCRATES: ¿Es que vamos a regresar de nuevo a nuestros argumentos anteriores? Pues la persona a la que le pasa esto cree que lo que sabe es ello mismo otra cosa entre las que sabe, lo cual estábamos diciendo que era imposible. Fue por esa misma razón por la que nos veíamos forzados [a admitir] que no había opinión falsa, con el fin 196c de que la misma persona que sabe [algunas cosas] no se viera forzada a no saber al mismo tiempo las mismas cosas.

TEETETO: Totalmente cierto.

SÓCRATES: Entonces, debemos declarar que opinar falsedades es algo distinto del intercambio del pensamiento con la sensación, pues si ése fuera el caso, nunca podríamos caer en falsedad en el dominio de los pensamientos mismos.[222] En este momento se nos presentan dos alternativas: o bien no hay opinión falsa, o bien lo que

222 O sea, no podría haber un error puramente intelectual, como sí lo hay cuando digo "7 + 5 = 11". La opinión falsa no puede ser el intercambio del pensamiento con la sensación, porque si así fuera, no habría falsedad en los casos en que el error se da solamente en nuestro pensamiento.

uno sabe puede no saberlo. ¿Cuál de las dos escoges?

TEETETO: Sócrates, la elección que me propones me resulta intransitable.

196d SÓCRATES: Sin embargo, parece que nuestro argumento no permitirá ambas alternativas; no obstante, puesto que hay que atreverse a todo, ¿qué [dirías] si intentáramos deshacernos de la vergüenza?

TEETETO: ¿Cómo?

SÓCRATES: Disponiéndonos a decir qué es el saber.

TEETETO: ¿Y qué tiene eso que ver con deshacerse de la vergüenza?

SÓCRATES: Parece que no entiendes que todo nuestro argumento desde el comienzo ha sido una investigación del saber, por cuanto no sabíamos qué es.

TEETETO: Sí, ahora lo entiendo.

SÓCRATES: Luego, ¿no te parece desvergonzado que afirmemos cómo es el saber cuando no conoce-

196e mos el saber?[223] Teeteto, no hay duda de que desde hace tiempo estamos llenos de un diálogo impuro, pues miles de veces hemos dicho "conocemos" y "no conocemos", "sabemos" y "no

[223] La idea es que si uno sabe algo, debe ser capaz de decir qué es, es decir, debe ser capaz de definirlo: si uno ignora *qué* es algo, no puede decir *cómo* es, una observación que aparece varias veces en otros diálogos (*Laques* 190c6; *Menón*, 71b; 86d3 ss.; *República*, 354c). Véase también aquí *Teeteto*, 147b2-3 y 200d. No está demás señalar que, aunque Platón señala que es desvergonzado que los que no saben qué es el saber o el conocimiento declaren o manifiesten (*apophaínesthai*) cómo es (196d-e), ante la imposibilidad de llegar a un definición precisa de *epistéme*, él mismo opta por hablar del saber en términos del *cómo*, no del *qué* (197a3-4).

sabemos", como si nos estuviésemos comprendiendo entre nosotros en algo de lo que aún ignoramos: el saber. Pero si quieres, ahora mismo, en este momento, hemos estado haciendo uso de [expresiones como] "ignorar" y "comprender", como si fuera apropiado hacer uso de ellas, puesto que estamos privados del saber.

TEETETO: Pero Sócrates, ¿cómo vas a continuar dialogando si prescindes de estas expresiones?

SÓCRATES: No podría hacerlo, siendo la persona que 197a
soy, aunque sí podría hacerlo si fuera un discutidor (*antilogikós*). Si un hombre de ese tipo estuviera presente ahora, habría dicho que prescinde de esas expresiones y estaría dirigiéndonos fuertes objeciones a lo que yo estoy diciendo. Ahora bien, puesto que somos personas ordinarias, ¿quieres que me atreva a decir cómo es el saber? Pues me parece que podría resultar algo útil.

TEETETO: ¡Sí, por Zeus, atrévete! Si no prescindes de estas expresiones, seremos extremadamente indulgentes contigo.

SÓCRATES: Pues bien, ¿has oído a qué llaman ahora saber?

TEETETO: Tal vez, pero en este momento no lo recuerdo.

SÓCRATES: Dicen, poco más o menos, que el saber es 197b
un tener (*héxis*).[224]

[224] Es la misma definición que da el sofista Dionisodoro en Platón, *Eutidemo*, 277b. Se introduce ahora una importante distinción aplicada al saber: el saber puede entenderse como potencialidad o como actualidad. El saber como *posesión* es el mero poseer un saber sin usarlo o hacerlo efectivo (en el modelo del aviario que se introduce más adelante, las aves que están volando en la jaula son saberes en el sentido de "poseer un

TEETETO: Es cierto.

SÓCRATES: Ahora bien, hagamos nosotros un pequeño cambio y digamos que es la posesión (*ktêsis*) de conocimiento.

TEETETO: Así pues, ¿en qué vas a decir que esto es distinto de aquello?

SÓCRATES: Probablemente en nada, pero después de que hayas oído lo que me parece, examínalo conmigo.

TEETETO: Sí, si soy capaz de hacerlo.

SÓCRATES: Pues bien, no me parece que sea lo mismo "tener" (*ékhein*) que "poseer" (*kektêsthai*). Por ejemplo, si uno se ha comprado un manto y es dueño de él pero no se lo pone, sin duda diríamos que lo posee, no que lo tiene.[225]

TEETETO: Sí, correcto.

197c SÓCRATES: Fíjate, entonces, si también es posible poseer así el saber sin tenerlo; es como una persona que caza unas aves silvestres –palomas o algún otro tipo de ave– y construye en su casa un

---

saber", es decir, se trata de un saber que está disponible para ser usado cuando sea necesario; el saber entendido como *tener* el saber significa no sólo la posesión del saber, sino también su uso efectivo (como el que posee un manto y se lo pone, cuando lo viste se dice que lo *tiene*). En el modelo del aviario, cuando uno captura una de las aves-saberes que están en la jaula, actualiza ese saber, porque ahora, además de poseerlo en un sentido pasivo o potencial, lo utiliza.

225 La diferencia es entre tener un saber o conocimiento en un sentido actual y poseerlo en un sentido potencial (la idea es desarrollada con mucho más detalle por Aristóteles en *Sobre el alma*, 417a21-b2). Por ejemplo, luego de que uno ha aprendido a sumar, restar, multiplicar y dividir, puede decir que "posee" ese conocimiento toda vez que lo tiene pero no lo usa; cuando debe resolver un problema que presuponga multiplicar dos cantidades, en ese momento, uno "tiene" el conocimiento en sentido actual o efectivo.

palomar y cuida de ellas; en cierto modo, podríamos decir que siempre las tiene porque, sin duda, las posee, ¿no?[226]

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Sin embargo, en otro sentido, no tiene ninguna de ellas, sino que lo que ha adquirido con respecto a ellas, dado que las puso a mano en su propio recinto, es un poder, y cada vez que 197[d] quiere atraparlas y tenerlas, y de nuevo dejarlas ir, lo hace, pues caza la que siempre quiere. Y puede hacer eso cuantas veces le parezca.

TEETETO: Así es.

SÓCRATES: Una vez más, entonces, tal como antes estábamos equipando a nuestras almas no sé con qué dispositivo de cera, pongamos ahora un aviario con todo tipo de aves en cada alma, unas que están en grupos numerosos, separadas de las demás, otras en grupos pequeños, algunas otras que están volando al azar solas entre todas las demás.[227]

[226] El símil del aviario presenta una nueva metáfora para representarse la mente. La presencia de un ave en el aviario representa la posesión de un conocimiento en el alma, sin que ello implique su uso o utilización efectiva. Como se dice más adelante (ver 197e), llegar a poseer un saber o conocimiento se entiende como el descubrimiento y el aprendizaje de una cosa. El modelo del aviario supera al del bloque de cera porque, a diferencia de éste, puede dar cuenta de los juicios falsos que hacemos acerca de cosas que no estamos percibiendo.

[227] Una vez más, Cornford, *op. cit.*, p. 132, n. 2, ve en este pasaje una referencia bastante explícita a la doctrina de las Formas; según este estudioso, en una comparación con *Sofista*, 252e ss. los grupos numerosos y pequeños de aves son Formas genéricas y específicas; las aves que están solas serían Formas de aplicación universal, como Existencia, Identidad, y Diferencia. Pero, como el mismo Cornford reconoce, no puede inferirse nada con certeza de esta conjetura. McDowell, *op. cit.*, pp. 220-1

197e TEETETO: Hagámoslo así. ¿Qué sigue?

SÓCRATES: Hay que decir que cuando somos niños este recipiente está vacío, y hay que pensar que en lugar de aves hay saberes.[228] Y cuando uno toma posesión de ese saber, lo encierra en ese recinto y debemos decir que [en ese momento] esa persona ha aprendido o ha descubierto el objeto del que trataba este saber, y que esto es "saber".

TEETETO: Que así sea.

198a SÓCRATES: Pues bien, examina qué palabras se requiere para darle caza de nuevo al saber que uno quiere, tenerlo cuando lo ha atrapado y volverlo a dejar ir, ya sea que se trate de las mismas [pala-

---

también establece algunas conexiones con el *Sofista* y también concluye que no debe atribuirse demasiado peso a estas conjeturas. Lo más sano y económico desde el punto de vista hermenéutico es, entonces, no introducir las Formas y tratar el símil del aviario como un recurso metafórico para hablar de la mente y de los conocimientos o saberes que están en ella. Más adelante veremos que el símil del aviario también resulta útil para tratar el problema del error. En efecto, si la opinión puede ser entendida como el proceso de captación de una de las aves, el error puede manifestarse a través del engaño en el proceso de captación (ver 199a-c).

[228] Como se ve, Sócrates expresamente aclara que nuestros aviarios no contienen todo tipo de "aves-saberes", sino que en la infancia, antes de que comencemos a incorporar saberes o experiencias conectadas con esos saberes, están vacíos. Esto constituye una negación expresa de una de las principales premisas de la teoría de la reminiscencia (*anámnesis*), tal como es formulada por Platón en el *Menón* y el *Fedón*. O sea, para el Sócrates del *Teeteto* el aprendizaje no es reminiscencia, aunque eso no significa que la mayéutica socrática, tal como es descripta y puesta en práctica en el diálogo, no consista en extraer ideas, creencias o pensamientos que ya estaban presentes de un modo embrionario o latente en el interrogado. El símil del aviario, entonces, niega el innatismo. Esto puede ser una indicación importante de la intención de Platón de omitir las Formas en nuestro diálogo, ya que éstas aparecen en el *Fedón* como los objetos *a priori* (en el sentido de lo que es absolutamente independiente de la experiencia).

bras] cuando al principio uno estuvo en posesión [de él], ya sea que se trate [de palabras] diferentes. En lo que sigue vas a comprender más claramente qué quiero decir. Por cierto, ¿llamas "arte" a la aritmética?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Supón, entonces, que esta caza se refiere a saberes que tienen que ver con todo lo par y lo impar.

TEETETO: Lo supongo.

SÓCRATES: Creo, pues, que con esta arte uno tiene a la mano los saberes que se refieren a los núme- 198b
ros y que el que los enseña los trasmite a otra persona.

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: También llamamos "enseñar" cuando uno transmite [este arte] y "aprender" cuando uno lo recibe, y llamamos "saber" cuando uno lo tiene por el hecho de poseerlo en aquel aviario.

TEETETO: Desde luego que sí.

SÓCRATES: Presta atención ahora a lo que sigue: si alguien es un perfecto aritmético, conoce todos los números, ¿no? Pues en su alma residen los conocimientos de todos los números.

TEETETO: Sí, ciertamente.

SÓCRATES: Ahora bien, una persona de esta índole al- 198c
guna vez de algún modo contará o bien los números mismos para sí mismo, o alguna otra cosa externa que comporte un número, ¿no?

TEETETO: Sí, por supuesto

SÓCRATES: Estableceremos que "contar" no es más que examinar de qué cantidad resulta ser un número.

TEETETO: Así es.

SÓCRATES: Por lo tanto, resulta evidente que la persona que hemos acordado que sabe cualquier número está examinando lo que sabe como si no lo supiera. No hay duda de que sueles oír tales controversias.[229]

TEETETO: Sí.

198d SÓCRATES: Entonces, nosotros, mediante nuestra comparación con la posesión y la caza de palomas, diremos que la caza era de dos tipos: la primera es la que se da antes de haber poseído [algo, aunque] para poseerlo; la segunda, en cambio, cuando uno lo posee, para atrapar y tener entre sus manos lo que antes ya había poseído. Así también, las cosas de las que ya antes había saberes para la persona que las aprendió y las supo, ¿es posible que uno vuelva a aprender esas mismas cosas al volver a atrapar y al tener el saber de cada cosa, saber que uno poseyó antes pero que ya no tenía a mano en su pensamiento?

TEETETO: Es cierto.

198e SÓCRATES: Eso es, precisamente, lo que hace un momento estaba preguntando: ¿qué palabras hay que usar para describir al aritmético que está por ponerse a contar, o al gramático cuando está por leer algo, como [si cada uno de ellos], a pesar de

[229] El argumento y las controversias que menciona Sócrates recuerdan el pasaje de Platón, *Menón*, 80d-e, donde se plantea la dificultad de que una persona no puede investigar ni lo que conoce ni lo que no conoce. Lo que conoce no puede investigarlo porque ya lo conoce, de modo que no es necesario investigarlo; lo que no conoce no puede investigarlo porque no sabe qué investigar. El sofisma se supera gracias a la distinción entre posesión del conocimiento y uso efectivo de él.

saber, en tal situación se encaminara de nuevo a aprender de sí mismo lo que ya sabe?

TEETETO: ¡Eso sería extravagante, Sócrates![230]

SÓCRATES: Pero ¿vamos a decir que él va a leer y a contar lo que no sabe, habiéndole concedido 199[a] que sabe todas las letras y todos los números?

TEETETO: ¡También eso sería absurdo!

SÓCRATES: Pues bien, ¿quieres que digamos que no nos preocupan las palabras –en el sentido en que alguno se divierte extendiendo el sentido de [expresiones como] "saber" y "aprender"–, dado que hemos determinado que una cosa es poseer el saber y otra tenerlo, y sostenemos que es imposible no poseer lo que uno ya posee, de manera que nunca puede resultar que lo que uno sabe no lo sepa, pero que es posible adquirir una 199[b] opinión falsa acerca de ello? Es posible, en efecto, no tener el saber de esto, sino otro [saber] en lugar de aquél. Cuando te encuentras dando caza a uno de los saberes que está volando de un lado a otro y atrapas a uno en vez del otro, cometes un error; ése es el caso en que uno creyó que once era doce, cuando atrapó el saber del once que se encontraba en sí mismo en lugar del de doce, como si hubiese atrapado una paloma silvestre en lugar de una domesticada.[231]

230 O sea, parece que cuando el gramático –o cualquier otro que posee un saber– hace uso de su saber, tendría que aprender de sí mismo lo que ya sabe. Eso es extravagante o absurdo.

231 Ésta es una explicación del error en el contexto del símil del aviario: el error es atrapar un saber (un ave que se identifica con un saber o "una porción de saber") en lugar de otro. Cuando uno atrapó el saber que corresponde a 11 –saber que ya se encontraba en uno mismo– en lugar del que corresponde a 12,

TEETETO: ¡Eso sí que tiene sentido!

SÓCRATES: Pero cuando uno atrapa al saber que se proponía atrapar, no incurre en falsedad y en ese momento opina lo que es. Así resulta que hay
199c opinión tanto verdadera como falsa y nada de lo que nos molestaba antes es ahora un impedimento. Pues bien, probablemente estarás de acuerdo conmigo, ¿o qué harás?

TEETETO: Estaré de acuerdo.

SÓCRATES: También nos hemos librado del "no saber lo que saben", pues de ningún modo puede suceder que no poseamos lo que poseemos, ya sea que incurramos en una falsedad o no. Sin embargo, me parece que, de improviso, se nos presenta otra situación más terrible.

TEETETO: ¿Cuál?

SÓCRATES: La de si el intercambio de saberes se convertirá en algún momento en opinión falsa.

TEETETO: ¿Qué quieres decir?

199d SÓCRATES: En primer lugar, que el que tiene el saber de algo ignora esa misma cosa, no debido a su ignorancia, sino a su propio saber. En segundo lugar, opina que esto es otra cosa, y que otra cosa

---

ahí se da el error. Debe tratarse de un error puramente intelectual porque en este plano no interviene para nada la sensación. Pero, ¿por qué se produce este error? En 195d-e se observa que si solamente pensamos en un hombre pero no lo vemos, nunca podríamos creer que es un caballo al que no vemos ni tocamos (es decir, del que no tenemos sensación), sino que sólo pensamos en él. ¿No se seguirá de esto que uno nunca podría creer que once cosas –que uno solamente piensa– son doce? Teeteto, que sigue instalado en el plano de lo puramente perceptivo, dice que si uno está viendo o tocando esas cosas, podría creer que las doce cosas son once, pero nunca podría opinar así respecto de lo que tiene en su pensamiento.

es esto: ¿cómo no habría de ser completamente irrazonable que cuando se adquiere el saber el alma no conozca nada, sino que ignore todo? Pues, a partir de este argumento, se sigue que, si en realidad incluso el saber nos hará ignorar alguna cosa en algún momento, nada impide que la ignorancia, una vez adquirida, nos haga conocer algo y que la ceguera nos haga ver.[232]

232 Según lo dicho antes (199b-c), uno no incurre en falsedad sino que opina lo que es cuando atrapa el "ave-saber" que se proponía atrapar. Siendo esto así, según el símil del aviario, la falsedad debería entenderse como atrapar un "ave-saber" que uno no se proponía atrapar (los "aves-saberes" están en el aviario –que es nuestra alma– todo el tiempo, ya sea que usemos o no usemos esas "aves-saberes"). Por otra parte, no puede suceder que no poseamos lo que poseemos ("nos hemos librado del 'no saber lo que saben'", 199c), porque, como se ha dicho antes, las "aves-saberes" están siempre en nuestra "alma-aviario" como formas potenciales de saber (o sea, "saber como posesión", 197b-c). La situación terrible que ahora se presenta es que el intercambio de saberes puede llegar a constituirse en opinión falsa, de donde podría suceder que del saber se siga la ignorancia. La afirmación de que "quien tiene el saber de algo ignora esa misma cosa, no debido a su ignorancia, sino a su propio saber" puede entenderse si se tiene en cuenta el hecho de que el error puede explicarse como haber atrapado un "ave-saber" en vez de otra (como el caso del que creyó que once era doce, cuando atrapó el "ave-saber" del once en lugar del de doce, 199b). Al comienzo de 199d "el que *tiene* el saber de algo" debe entenderse como "asir un ave-saber" en el sentido activo de saber, es decir en el sentido del que tiene un saber y lo está usando (ver el ejemplo del manto en 197b). Los otros dos casos, en los que desempeña un papel importante el "haber adquirido un saber", deben interpretarse en el sentido de posesión potencial o inactiva de saber. La primera objeción es que la opinión falsa se ha presentado como si fuera causada no por el saber latente que no logramos activar, sino por el saber actual o activo: es la actualización del propio saber de 11 que lleva a un error respecto de 11, o sea a su confusión con 12. En el segundo caso ("opina que esto es otra cosa...") se da un cambio del uso activo del saber a la posesión potencial del saber. Quien opina falsamente confunde 12 con 11 y muestra su ignorancia respecto de ambos números (en la medida en que confunde el 11 con el 12 y el 12 con el 11). Los

199e TEETETO: Sócrates, quizá no pusimos adecuadamente en nuestra alma las aves al ponerlas solamente como saberes, y también teníamos que ponerlas como ignorancias que a la vez andan revoloteando en el alma. Y el que se pusiera a cazarlas, en una ocasión atraparía el saber, en otra la ignorancia; en este caso opinaría una falsedad respecto de ello a causa de su ignorancia, en tanto que en aquel caso una verdad a causa de su saber.

SÓCRATES: Teeteto, no es fácil evitar elogiarte, pero examina de nuevo lo que acabas de decir. Admi-
200a tamos que es como dices: el que atrape la ignorancia, dices, opinará falsedades. ¿No?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Sin duda, él no considerará que está opinando la falsedad.

TEETETO: No, no lo hará.

SÓCRATES: Por el contrario, considerará que está opinando la verdad y, como si supiera, se dispondrá respecto de lo que incurre en falsedad.

TEETETO: Desde luego.

SÓCRATES: Por lo tanto, creerá que, habiendo dado caza al saber –no a la ignorancia–, lo tiene.

TEETETO: Obviamente.

SÓCRATES: Pues bien, después de haber dado un largo rodeo, nos encontramos de nuevo en nuestra per-

---

"fragmentos" de saber se revelan entonces como "fragmentos" de ignorancia, pues si uno confunde dos fragmentos de saber entre sí (tanto 11 como 12 son "fragmentos de saber"), dichos fragmentos no pueden ser llamados "saber". El tercer caso ("si incluso el saber nos hará ignorar algo") se basa en el principio que sostiene que los opuestos no pueden causar opuestos (por ejemplo, el fuego no puede causar frío, sino que causa calor). Por lo tanto, ni la ignorancia puede hacernos conocer algo ni la ceguera puede hacernos ver algo.

plejidad original; por cierto que aquel refutador comenzará a reírse y nos dirá: "Excelentes amigos, 200b
una persona que sabe ambas cosas, tanto el saber como la ignorancia, ¿cree que una de las cosas que sabe es ella misma otra de las cosas que sabe? ¿O es que no sabe ninguna de las dos y opina que la que no sabe es otra de las que no sabe? ¿O sabe una y no la otra [y opina] que la que sabe es la que no sabe? ¿O considera que la que no sabe es la que sabe? ¿O es que ustedes van a decirme de nuevo que, entre los saberes e ignorancias, hay saberes que, el que [los] posee, los encierra en algu- 200c
nos otros aviarios ridículos o en unos dispositivos de cera y que, en tanto los posee, sabe de ellos, aun cuando no los tenga a mano en su alma? ¿Y ustedes se verán forzados así a seguir dando vueltas miles de veces en torno de lo mismo sin que haya ningún avance significativo?" Teeteto, ¿qué vamos a responder a esto?

TEETETO: ¡Por Zeus, Sócrates, no sé que habría que decir!

SÓCRATES: Ahora bien, hijo, ¿acaso nuestro argumento no hace bien en castigarnos y nos muestra que estamos investigando incorrectamente la 200d
opinión falsa antes que el saber, habiéndolo dejado de lado? Es imposible conocer [la opinión falsa] antes que uno haya aprehendido adecuadamente qué es el saber.[233]

233 La idea parece ser la siguiente: si no se sabe qué es el saber, ¿qué criterio puede tenerse para distinguir opinión falsa de opinión verdadera? La conclusión de la discusión de la opinión falsa es que fue un error embarcarse en esta investigación antes de tener una comprensión adecuada de qué es el saber (ver Burnyeat, *op. cit.*, pp. 66-7).

TEETETO: Sócrates, en este momento hay que pensar como dices.

SÓCRATES: Entonces, si retomamos el asunto desde el comienzo, ¿qué habrá que decir que es el saber? Pues no vamos a rendirnos ahora, ¿no?

TEETETO: ¡De ningún modo! A menos que tú estés pensando en renunciar...

SÓCRATES: Dime, pues, ¿qué es lo más que podemos decir de él para contradecirnos lo menos posible?

200e TEETETO: Lo que, precisamente, estábamos intentando decir antes. Yo al menos no tengo otra cosa que decir.

SÓCRATES: ¿Qué cosa?

TEETETO: Que el saber es opinión verdadera; opinar la verdad al menos se encuentra libre de error (*anamárteton*), y todo lo que ocurre como consecuencia de eso se vuelve noble y bueno.

SÓCRATES: Teeteto, el que conducía el curso del río decía: "lo mostrará por sí mismo". Y si avanzamos en esta dirección y seguimos nuestra indaga-
201a ción, probablemente lo que es objeto mismo de nuestra investigación se aclarará ante nuestros pies, pero si no lo hacemos, nada se aclarará.

TEETETO: Tienes razón. Sigamos adelante y examinémoslo.

SÓCRATES: Por cierto que esto al menos requiere un breve examen, pues hay un arte completo que te indica que el saber no es lo que estás diciendo.

TEETETO: ¿Cómo? ¿Cuál es ese arte?

SÓCRATES: El más grande en cuanto a sabiduría, y a los que lo practican sin duda los llaman "retóricos" y "contendientes". Pues éstos, aunque no enseñan, con su propio arte persuaden, y hacen

que la gente opine sobre lo que quieran.[234] ¿O tú crees que hay algunos maestros que son tan hábiles (*deinoí*) que, en el breve tiempo que lo per- 201b
mite la clepsidra, son capaces de enseñar adecuadamente la verdad de lo sucedido a personas a las que se les robaba el dinero o que, de algún otro modo, fueron violentadas en ausencia de testigos?

TEETETO: No, no lo creo de ninguna manera, sino que persuaden.

SÓCRATES: Pero ¿estás diciendo que persuadir es hacer que uno opine?

TEETETO: Por supuesto.

SÓCRATES: Entonces, cuando los jueces han sido justamente persuadidos acerca de asuntos que solamente es posible saber si uno los vio y no de otra manera, en ese momento, cuando deciden sobre 201c
esos asuntos de oídas y adquieren una opinión verdadera, tomaron su decisión sin un saber, aun cuando hayan sido persuadidos correctamente, si es que en realidad juzgaron bien, ¿no?

TEETETO: Absolutamente.[235]

234 La idea de Platón de que la retórica no enseña nada (sobre lo justo o lo injusto o cualquier otro asunto relevante), sino que se limita a una función puramente persuasiva se remonta al diálogo *Gorgias*, 455a ss. La diferencia entre enseñar y persuadir aparece también en Platón, *Timeo*, 51e.

235 Es decir, un buen retórico u orador es capaz de convencer a un jurado de algo que éste puede no conocer (por ejemplo, si los miembros del tribunal no han sido testigos del robo, como indica el ejemplo del texto). Si "persuadir es hacer que uno opine", un orador o retórico hábil puede hacer que los jurados opinen que algo es de un modo u otro sin saberlo, y cuando ocurre que es cierto, el orador produce una opinión verdadera en los jurados *sin saber* o *conocimiento*, de donde se concluye que el saber no puede ser una opinión verdadera. Éste es el único pasaje en el que Platón intenta una refutación de la segunda defini-

SÓCRATES: Amigo, si la opinión verdadera y el saber fueran lo mismo, ni siquiera el juez más competente podría emitir una opinión correcta sin un saber. Ahora, sin embargo, parece que cada una de estas cosas fuera diferente.

TEETETO: Sócrates, en este momento estoy pensando en algo que yo había olvidado y que escuché
201d decir a alguien. Decía que el saber es la opinión verdadera acompañada de una explicación (*lógos*), y que la opinión que carece de explicación (*álogon*) se encuentra al margen del saber. Y aquellas cosas de las que no hay explicación no son cognoscibles (*epistetá*) –es así como las llamaba–; las que la tienen, en cambio, son cognoscibles.[236]

---

ción ("saber es opinión verdadera"); como advertimos al comienzo de esta parte del diálogo, la sección 187d-200c está dedicada no a mostrar que la definición es incorrecta, sino al tratamiento detallado del problema del error, o más precisamente, a la discusión de si es posible la opinión falsa.

236 La estrategia en esta nueva definición de saber consiste ahora en ver qué es lo que debe añadirse a la opinión verdadera (*alethès dóxa*) para hacer de ella un saber (*epistéme*). Lo que debe agregarse es una cierta "explicación" (o "justificación": *lógos*). Esta definición ya había aparecido, de formas levemente diferentes, en otros diálogos de Platón; en *Fedón* 76b y en *Banquete*, 202a se argumenta que el criterio de que alguien tiene conocimiento de algo es el hecho de que sea capaz de dar un *lógos* de ello. El pasaje del *Banquete* es especialmente significativo como texto paralelo, pues allí Platón presenta el mismo problema que en esta sección del *Teeteto*: la opinión correcta que no puede dar un *lógos* no es saber. Ahora bien, un *lógos* aquí puede ser "la razón de algo" (como cuando decimos en castellano que alguien es capaz de dar cuenta de algo) o la explicación en el sentido de una definición. De hecho, al comienzo de esta parte del diálogo el uso del término indica una explicación que analiza una cosa mediante el listado de sus elementos. En 202b se dice que "la combinación de los nombres es el ser de la explicación", con lo cual parece bastante claro que la explicación es una suerte de definición.

SÓCRATES: Tienes razón, pero dime cómo distinguía esas cosas que son cognoscibles y que no lo son, y si, entonces, tú y yo hemos oído eso del mismo modo.

TEETETO: Es que no sé si podré averiguarlo; sin embargo, si otra persona lo dijera, creo yo, sería capaz de seguirla.

SÓCRATES: Escucha mi sueño a cambio de otro sueño.[237] En efecto, yo creía escuchar de ciertas per- 201e
sonas que los elementos primeros, por así decir, a partir de los cuales estamos compuestos nosotros y las demás cosas, no tendrían explicación, pues cada uno de ellos únicamente podría ser nombrado en y por sí mismo, pero no es posible decir nada más de ellos, ni que son ni que no son. Pues [de ser posible] habría que agregarle el ser (*ousía*) o el 202a

237 Se trata de la idea familiar de intercambiar sueños tan pronto como uno se despierta; más tarde (en 202c) Teeteto reconoce que su sueño fue como el de Sócrates. La primera sección de esta parte del diálogo (201d-202d) es conocida como "El sueño de Sócrates", donde Platón propone una ontología de elementos y compuestos; junto con ella, se esboza una teoría de la explicación que sostiene que explicar algo (o sea, ofrecer el *lógos* de algo) es analizar un compuesto en sus elementos o partes simples, o sea, en aquellas partes que no son, a su vez, divisibles en otros elementos. La teoría del sueño ha sido objeto de múltiples y sofisticadas interpretaciones; algunas de ellas son examinadas por Burnyeat, *op. cit.*, pp. 134-209; una exposición útil y clara de la teoría del sueño se encuentra en Trindade Santos, J., "Introduçâo" a Platâo, *Teeteto*, Traduçâo de A. M. Nogueira e M. Boeri, Lisboa, Fundaçâo Calouste Gulbenkian, 2005, pp.142-68. La tesis general de la teoría del sueño es que solamente es posible conocer los compuestos (ya que conocer algo es saber su explicación, y explicar algo es analizar el compuesto en sus elementos simples). En el desarrollo del argumento que examina en qué consiste dar una explicación, se distinguen tres significados del término "explicación": (*i*) discurso (206d-e), (*ii*) enumeración de los elementos del compuesto (206e-208c), (*iii*) indicación de la señal o de la diferencia (208c-210c).

no ser (*mè ousía*), pero no hay que añadir nada si es que, en realidad, uno va a decir aquello mismo solo. Porque ni siquiera hay que añadir [expresiones como] "lo mismo", "aquello", "cada uno", "solo", "esto", ni otras muchas de esta índole. Estas expresiones, en efecto, andan corriendo por ahí y se añaden a todo, aunque son diferentes de las cosas a las que se añaden. Pero, si la cosa misma efectivamente pudiera ser explicada y tuviera una explicación propia de sí misma, tendría que ser explicada aparte de todo lo demás. Ahora, sin em-
202b bargo, resulta imposible que cualquiera de las cosas primeras[238] sea nombrada con una explicación, pues lo único que es posible para ella es ser nombrada, pues un nombre es lo único que tiene. Pero los compuestos que ahora se derivan de ellas, tal como las cosas mismas se encuentran combinadas, así también sus nombres, combinados, han llegado a ser una explicación. Pues la combinación de los nombres es el ser de la explicación; es así, claro está, que los elementos carecen de explicación (*áloga*) y son incognoscibles (*ágnosta*), pero son perceptibles (*aisthetâ*). Los compuestos, en cambio, son cognoscibles, explicables y opinables gracias a una opinión verdadera. Ahora bien,
202c cuando uno ha obtenido la opinión verdadera de algo sin una explicación, su alma se encuentra en la verdad respecto de eso, pero no lo conoce, pues el que no es capaz de dar y de recibir una explicación de algo ignora ese algo.[239] En cambio, una

238 O sea, los elementos primeros a partir de los cuales estamos constituidos nosotros y las demás cosas.

239 Ver *Banquete*, 202a.

vez que uno obtuvo además una explicación, no sólo se le ha hecho posible todo esto sino que se encuentra perfectamente dispuesto respecto del saber. ¿Es éste el modo en que tú has oído tu sueño o el tuyo es diferente?

TEETETO: De este modo, absolutamente.[240]

SÓCRATES: Entonces, ¿te satisface sostener de este

240 El "sueño de Sócrates" consta de los siguientes ingredientes: (*i*) Todo lo compuesto tiene un *lógos*, una "explicación"; dicha explicación está conformada por sus elementos, los cuales no tienen una explicación pues si algo es efectivamente un elemento, es una unidad mínima irreducible a otra cosa. (*ii*) Aunque los elementos pueden ser nombrados "en y por sí mismos", no puede predicarse nada ellos, pues si se lo hace dejan de ser simples. (*iii*) Los elementos son incognoscibles, ya que no tienen explicación; si la tuvieran, debería ser una combinación de elementos, con lo cual habría que reducir el elemento a otro u otros elementos, lo cual es absurdo porque, por definición, un elemento no puede reducirse a otra cosa; los compuestos, en cambio, son cognoscibles. (*iv*) Los elementos son sensibles (los elementos últimos pueden ser percibidos y nombrados, pero no analizados, de donde se sigue que no son conocidos). (*v*) Si uno tiene una opinión verdadera pero no tiene una explicación, se encuentra en la verdad pero no conoce el objeto de! cual tiene una opinión verdadera; y ello es así porque no es capaz de dar ni de recibir una explicación (*lógos*; presumiblemente, en la frase "dar y recibir un *lógos*" esta palabra debe significar "definición"; ver Sedley, 2004, p. 153). Según este nuevo símil, uno llega a conocer algo a partir de la explicación de aquello en lo que consiste ese algo, que no es más que examinar el compuesto en sus componentes elementales. Una vez que se llega a tales componentes, no se puede avanzar más, pues aquello de lo que consisten los compuestos no es analizable en elementos (por *iii*). Así resulta que la teoría del sueño se basa en la asimetría cognoscitiva, pues aunque uno puede conocer algo por una explicación de aquello en lo que consiste ese algo, una vez que uno ha alcanzado esa explicación, no se puede avanzar más, porque aquello en lo que la cosa consiste no consiste ello mismo en algo más. O sea, el tipo de explicación que produce conocimiento se construye a partir de ciertos elementos que no son ellos mismos conocidos. Sobre la proveniencia de la doctrina del sueño se ha discutido ampliamente si se trata de doctrina platónica o de una doctrina perteneciente a otros filósofos. Antístenes, gracias al testimonio de Aristóteles (ver *Metafísica*, 1024b32-4 y 1043b23-32), ha sido el candidato favorito de esta segunda hipótesis (véase Burnyeat, *op. cit.*, 164-73, y sobre todo

modo que una opinión verdadera acompañada de una explicación es saber?

TEETETO: Sí, por completo.

202d SÓCRATES: Teeteto, ¿es que acaso habremos obtenido así, en este momento y en este día, lo que desde hace tiempo incluso muchos sabios estaban buscando y envejecieron antes de descubrirlo?

TEETETO: Por cierto que a mí, Sócrates, me parece que lo dicho ahora está bien dicho.

SÓCRATES: Es probable que así sea, pues ¿qué saber podría todavía darse independientemente de una explicación y de una opinión correcta? Pero hay algo de lo que se dijo que no me agrada.

TEETETO: ¿Qué?

SÓCRATES: Lo que también me parece que es lo más
202e sutil que se dijo, a saber, que los elementos son incognoscibles, en tanto que el género de las sílabas es cognoscible.[241]

TEETETO: ¿No es correcto?

SÓCRATES: Sin duda debemos investigarlo, pues tenemos como rehenes del argumento a los modelos que usó el que dijo todas estas cosas.

TEETETO: ¿Cuáles?

SÓCRATES: Los elementos y las sílabas de las letras. ¿O es que crees que el que dijo lo que estamos diciendo lo dijo poniendo su atención en otra cosa?

TEETETO: No, en esas cosas.

Brancacci, A., "Antisthène, la troisième définition de la science et le sogne du Théétète", en Gourinat, J. B. (ed.), *Socrates et les Socratiques*, Paris, Vrin, 1999, pp. 345-74.

[241] Como es obvio, las sílabas son a los compuestos como las letras a los elementos. Las sílabas son cognoscibles porque son analizables en sus elementos (las letras).

SÓCRATES: Entonces pongámoslo a prueba y reto- 203a
mémoslo o, más bien, [pongámonos a prueba] a nosotros mismos, [de modo de ver] si aprendimos las letras de ese modo o no. Veamos: en primer lugar, ¿las sílabas tienen una explicación pero los elementos[242] no la tienen?

TEETETO: Tal vez.

SÓCRATES: Por supuesto que también a mí me lo parece. Si alguien te preguntara por la primera sílaba de "Sócrates" del siguiente modo: "Dime, Teeteto, ¿qué es 'So'?", ¿qué responderías?

TEETETO: Que es una "s" y una "o".

SÓCRATES: ¿Y no es cierto que con ello tienes la explicación de la sílaba?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: ¡Vamos, pues!, dime también así la expli- 203b
cación de la "s".

TEETETO: ¿Y cómo va uno a decir los elementos del elemento? La "s", Sócrates, sin duda se encuentra entre las consonantes,[243] solamente es una especie de sonido, como cuando la lengua emite un silbido. De la "b", por su parte, no hay voz ni sonido, que es lo que ocurre con la mayor parte de las letras.[244] De modo que es totalmente adecuado decir que no tienen explicación; entre las que son más claras, las siete vocales, sólo tienen voz pero no tienen ningún tipo de explicación.[245]

242 O sea, las letras.

243 El texto literalmente dice "los áfonos", "sonidos sin voz", o sea, las consonantes.

244 La palabra *stoikheîon* significa tanto "elemento" como "letra".

245 En griego las vocales son siete pues la *e* y la *o* pueden ser largas (*êta, oméga*) o breves (*epsilón, omicrón*).

SÓCRATES: Por tanto, amigo, este detalle acerca del saber lo hemos establecido correctamente.

TEETETO: Así parece.

203c SÓCRATES: ¿Pero qué? ¿Hemos mostrado correctamente que la letra no es cognoscible y la sílaba lo es?[246]

TEETETO: Es probable.

SÓCRATES: Vamos, pues, ¿estamos diciendo que la sílaba es ambas letras y, si hay más de dos, que es todas ellas, o es una única forma (*mía idéa*)[247] que se ha producido cuando ellas son puestas juntas?[248]

TEETETO: Me parece que todas las letras.

SÓCRATES: Fíjate, entonces, en estas dos, la "s" y la "o". Ambas constituyen la primera sílaba de mi nombre. El que la conoce, ¿conoce en algún otro sentido las dos?

246 O sea, el elemento (*stoikheîon* = letra) es incognoscible pues no puede ser analizado en un elemento ulterior, en tanto que el compuesto (*syllabé* = sílaba) es cognoscible porque es analizable en elementos.

247 O "tipo de cosa".

248 De acuerdo con la primera alternativa ("la sílaba es ambas letras ... todas ellas"), cuando uno ha hecho una lista de los elementos últimos de algo, ha dicho lo que es ese algo. Se trata de una colección de distintos elementos que constituye el mismo conjunto (como se ve en 204b-c, el 6 es lo mismo que 3 x 2, 2 x 3, 4 + 2 ó 3 + 2 + 1; también es lo mismo el número del ejército y el ejército). De acuerdo con la segunda alternativa, los elementos son lo que fueron en el compuesto, pero luego han sido reemplazados por algo que ha sido producido a partir de la combinación de los elementos pero es diferente de ellos (ver 203e). En este caso los elementos son meros ingredientes que ya no están presentes en el compuesto. Por ejemplo, un pastel: la harina, los huevos y la leche que eran ingredientes del pastel ya no son sus partes, algo nuevo los ha substituido: el pastel. Las partes del pastel no son la leche, los huevos, etc., sino las rebanadas o las migas del pastel (tanto el ejemplo como la explicación pertenecen a Sedley, 2004, p. 164).

TEETETO: Sí, las conoce. 203d

SÓCRATES: Conoce, por consiguiente, la "s" y la "o".[249]

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Pues bien, ¿ignora, por tanto, cada una de ellas y, al no conocer ninguna, conoce a ambas?

TEETETO: ¡Pero Sócrates, eso sería terrible y absurdo!

SÓCRATES: Sin embargo, si al menos hay que conocer cada una de ellas, si en realidad uno va a conocer ambas, es completamente necesario que el que en algún momento vaya a conocer la sílaba conozca previamente las letras, y así, nuestro admirable argumento se escapará y se arruinará.

TEETETO: Sí, y muy rápido. 203e

SÓCRATES: Pues no lo cuidamos bien, ya que probablemente debimos haber establecido que la sílaba no es las letras, sino una forma única (*hén ti eîdos*) que a partir de ellas se ha generado y que tiene en sí misma una única característica (*idéa mía*) de sí misma, y que es diferente de las letras.

TEETETO: Por supuesto que sí; tal vez de este modo sería más [apropiado] que de aquél.

SÓCRATES: Tenemos que examinarlo y no debemos traicionar con tanta cobardía una doctrina que es tan significativa y venerable.

TEETETO: Desde luego que no.

249 Es decir, si se supone que el compuesto es los elementos, quien conoce el compuesto también conoce los elementos. Si "SO" es lo mismo que "S" y "O", quien conoce la sílaba (es decir, el compuesto) "SO", debe conocer las letras (es decir, los elementos) "S" y "O". Esto, sin embargo, contradice la asimetría cognoscitiva sobre la que se funda la teoría del sueño (ver 202b-c y nota 240).

204a SÓCRATES: Pues que sea como ahora estamos diciendo: la sílaba es una forma única que se genera a partir de una combinación armónica de cada uno de los elementos; de modo similar sucede en el caso de las letras y de todo lo demás.

TEETETO: Por supuesto.

SÓCRATES: Entonces, no debe haber partes de ella.

TEETETO: ¿Por qué?

SÓCRATES: Porque de aquello de lo que hay partes, el todo es forzosamente todas las partes. ¿O es que llamas "todo" (*hólon*) a una forma única (*hén ti eîdos*) que se genera de las partes, pero es algo diferente que todas las partes?

TEETETO: Sí, lo hago.

SÓCRATES: ¿Es que acaso estás llamando "totalidad"
204b (*pân*) y "todo" (*hólon*) a lo mismo o a cosas diferentes?

TEETETO: No tengo claridad alguna al respecto, pero puesto que me estás pidiendo que responda resueltamente me arriesgo a decir que son diferentes.

SÓCRATES: Teeteto, tu resolución es la correcta, pero debemos examinar si también lo es tu respuesta.

TEETETO: Tenemos que hacerlo, efectivamente.

SÓCRATES: Entonces, según nuestro argumento actual, el todo diferirá de la totalidad, ¿no?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Pues bien, ¿es posible que "la totalidad de las cosas" (*tà pánta*) difiera de la "totalidad" (*pân*)? Por ejemplo, cuando decimos "uno, dos,
204c tres, cuatro, cinco, seis" y "dos veces tres" o "tres veces dos", o "cuatro más dos", o "tres más dos más uno", ¿estamos diciendo lo mismo o algo diferente en todos estos casos?

TEETETO: Lo mismo.

SÓCRATES: ¿Se trata de algo más que de seis?

TEETETO: No, de nada más.

SÓCRATES: ¿Y en cada expresión no hemos llamado "seis" a la totalidad de ellas?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Y cuando estamos diciendo "totalidad" (*pân*), ¿no estamos hablando [de la totalidad de las partes]?

TEETETO: Forzosamente.

SÓCRATES: ¿Se trata de algo más que el seis?

TEETETO: No, de nada más.

SÓCRATES: Por consiguiente, en todos los casos que se dan a partir de un número [de cosas] es lo mismo lo que denominamos "totalidad" y "todas las cosas", ¿no? 204d

TEETETO: Así parece.

SÓCRATES: Hablemos entonces de ellos de la siguiente manera: es lo mismo el número de un pletro[250] y el pletro, ¿no?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: También sucede del mismo modo con el número de un estadio.[251]

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Desde luego que también [es el mismo] el número del ejército y el ejército, y con todas las cosas que son de este tipo sucede de igual modo, ¿no? Pues el número es la totalidad que es cada una de esas cosas en su totalidad.

TEETETO: Sí.

250 Medida de longitud equivalente a unos treinta metros.
251 Medida de longitud equivalente a unos seis pletros.

204e SÓCRATES: Pero el número de cada cosa, ¿es acaso alguna otra cosa que sus partes?

TEETETO: No.

SÓCRATES: Por lo tanto, cuanto tiene partes se constituirá a partir de sus partes, ¿no?

TEETETO: Así parece.

SÓCRATES: Pero se ha convenido que todas las partes son la totalidad, puesto que también el número en su totalidad será la totalidad.

TEETETO: Así es.

SÓCRATES: Por consiguiente, el todo no se da a partir de sus partes, pues si fuera todas las partes, sería la totalidad.

TEETETO: Parece que no.[252]

SÓCRATES: Pero una parte, ¿puede serlo de alguna otra cosa más que del todo?

TEETETO: De la totalidad.

205a SÓCRATES: Teeteto, sigues luchando con valentía. Pero la totalidad (*pân*) ¿no es ella misma esa totalidad cuando no carece de nada?

TEETETO: Forzosamente.

SÓCRATES: Y un todo (*hólon*), ¿no será eso mismo aquello de lo cual nada en absoluto se ha perdido? Y aquello de lo cual algo se ha perdido, ¿no es un todo ni una totalidad por haber llegado a ser al mismo tiempo lo mismo a partir de lo mismo?

TEETETO: Ahora me está pareciendo que totalidad y todo no difieren en nada...

[252] El compuesto no puede consistir de sus partes, porque lo que consiste de las partes es la suma de aquellas partes, lo cual nos lleva a la primera alternativa explicada en nota 248, la colección de distintos elementos que constituyen un mismo conjunto. El único modo de evitar esta consecuencia es negar que el todo se dé a partir de sus partes.

SÓCRATES: ¿No estábamos diciendo que de aquello de lo cual hay partes, tanto el todo como la totalidad serán todas las partes?

TEETETO: Sí, desde luego.

SÓCRATES: Pues bien, volvamos de nuevo a lo que hace un momento estaba tratando [de decir]: si, efectivamente, no es el caso que la sílaba no es 205b
las letras, es forzoso que ella no tenga como partes sus propias letras, o bien que si es lo mismo que ellas, tiene que ser igualmente cognoscible que aquéllas, ¿no?

TEETETO: Así es.

SÓCRATES: ¿Y no fue para que no se dé este resultado que establecimos que la sílaba era algo diferente de las letras?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Bien, si los elementos no son partes de la sílaba, ¿puedes mencionarme algunas otras cosas que sean partes de la sílaba pero que no sean sus letras?

TEETETO: De ningún modo Sócrates, pues si yo admitiera algunas partes de ellas sería ridículo que uno, al dejar de lado las letras, se encaminara hacia otras cosas.

SÓCRATES: Entonces, Teeteto, de acuerdo con el pre- 205c
sente argumento, la sílaba sería una forma única absolutamente indivisible.[253]

TEETETO: Así parece.

253 Para evitar renunciar a la tesis de la asimetría cognoscitiva contenida en la doctrina del sueño (o sea, la tesis de que los elementos son incognoscibles pero los compuestos cognoscibles) se supone que la sílaba (o sea, el compuesto) sea una forma indivisible y privada de partes, de donde se sigue a su vez que la sílaba será incognoscible como los elementos. Con esto se cae ahora en

SÓCRATES: Amigo, ¿recuerdas que poco antes[254] admitimos –y consideramos que estaba bien dicho– que, de las cosas primeras de las que lo demás se compone, no podía haber una explicación por cuanto cada una, en y por sí misma, era no compuesta, y que no sería correcto hablar de ello y añadirle [expresiones como] "ser", o "esto", como si expresaran cosas diferentes y ajenas, y que esta causa que lo produciría no tiene explicación y es incognoscible?

TEETETO: Lo recuerdo.

205d SÓCRATES: Entonces, ¿hay alguna otra o es ésta la causa de que ello sea único en su forma e indivisible? Pues yo no veo otra [causa].[255]

TEETETO: Por supuesto, no parece haber otra.

SÓCRATES: Y la sílaba, ¿no ha caído en la misma clase que la letra, dado que no tiene partes y es una forma única?

TEETETO: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: Por lo tanto, si la sílaba es una pluralidad de letras y es un cierto todo y sus partes son esas [letras], las sílabas y las letras son igualmente cognoscibles y explicables, por cuanto todas las partes se mostraron idénticas al todo.

---

la posición de la simetría cognoscitiva: si los elementos son incognoscibles, también los compuestos serán incognoscibles.

254 201e1-202a8.

255 Los predicados que Platón atribuye a la sílaba ("indivisible", 205c2 y d2) y a los elementos ("no compuestos", 205c7) ha llevado a algunos intérpretes a establecer una analogía entre los elementos simples de la teoría del sueño y las Formas. Véase, por ejemplo, McDowell, *op. cit.*, p. 247; Centrone, B., "Il concetto di 'holon' nella confutazione della dottrina del sogno (*Theaet.*, 201d8-206e12) e suoi riflessi nella dottrina aristotelica della definizione", en Casertano, G. (a cura di), *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002, pp. 141-3.

TEETETO: Sí, no hay duda. 205e

SÓCRATES: Pero si es uno y sin partes, como lo es la sílaba, del mismo modo la letra no sólo carece de explicación sino que es incognoscible, pues la causa que los haga de tal índole será la misma.

TEETETO: No puedo decirlo de otra manera.

SÓCRATES: Entonces, si alguien dice que la sílaba es cognoscible y explicable, y que, por el contrario, la letra no lo es, no lo aceptemos.

TEETETO: Pues no, si no nos resulta persuasivo el argumento.

SÓCRATES: ¿Y qué? Si uno dijera lo contrario, ¿acaso 206a no estarías más dispuesto a aceptarlo por el hecho de que tú mismo tienes un cierto conocimiento experto en el aprendizaje de las letras?

TEETETO: ¿Qué quieres decir?

SÓCRATES: Que cuando estabas aprendiéndolas continuamente, no hacías más que intentar reconocer las letras, cada una en y por sí misma, con la vista y con el oído, para que, cuando [las palabras] fueran pronunciadas o escritas, su posición no te confundiera.

TEETETO: Tienes toda la razón.

SÓCRATES: En el caso del citarista, haber logrado un aprendizaje completo no era más que ser capaz 206b de seguir cada sonido y decir a qué cuerda pertenece. Todo el mundo estaría de acuerdo en que éstos son los elementos de la música, ¿no?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Por consiguiente, si hay que conjeturar también en lo demás a partir de esos elementos y compuestos en los que nosotros mismos somos expertos (*émpeiroi*), vamos a sostener que el géne-

ro de los elementos tiene un conocimiento mucho más claro y decisivo que el del compuesto para la perfecta aprehensión de cada objeto de estudio (*máthema*). Y si alguien sostiene que por naturaleza el compuesto es cognoscible pero el elemento incognoscible, consideraremos que, a propósito o no, está bromeando.

TEETETO: Sí, no hay la menor duda.

206c SÓCRATES: Me parece que también se podrían presentar otras demostraciones de este punto. Pero no nos olvidemos de considerar el asunto propuesto en sus mismos [términos]: qué es lo que, exactamente, se quiere decir con "una explicación añadida a una opinión verdadera ha llegado a ser el más perfecto saber".

TEETETO: Sin duda, hay que considerarlo.

SÓCRATES: Vamos pues, ¿qué significado pretendemos darle a la palabra "explicación" (*lógos*)? Me parece que significa una de estas tres cosas.

TEETETO: ¿De cuáles?

206d SÓCRATES: La primera, sería hacer manifiesto el pensamiento de uno mismo por medio de la voz con expresiones y nombres, cuando uno modela su opinión en el flujo que se da a través de la boca, como en un espejo o en el agua. ¿No te parece que "explicación" es algo de tal índole?

TEETETO: Sí, pues afirmamos que el que lo hace está dando una explicación (*légein*).

SÓCRATES: No hay duda de que cualquiera que no sea mudo o sordo de nacimiento es capaz de hacer esto con más rapidez o con más lentitud: indicar qué es lo que le parece respecto de cada cosa. Es

206e así como todos los que opinan algo correcto ob-

viamente lo hacen con una explicación, y de ninguna manera podrá producirse una opinión correcta independientemente de un saber.

TEETETO: Es cierto.

SÓCRATES: Pues bien, no acusemos tan fácilmente de no haber dicho nada al que ha manifestado que el saber es lo que ahora estamos examinando, pues es probable que el que lo dice no estuviera diciendo eso, sino, más bien, que cuando a uno se le pregunta qué es cada cosa tiene que ser capaz de ofrecer una respuesta al que lo interro- 207a
ga a través de los elementos.[256]

TEETETO: Por ejemplo, ¿qué quieres decir, Sócrates?

SÓCRATES: Por ejemplo, también Hesíodo dice sobre el carro: "cien son las piezas del carro".[257] Yo no sería capaz de explicarlos (*eipeîn*), y tú, creo, tampoco. Pero si se nos preguntara qué es un carro, nos contentaríamos si pudiéramos mencionar las ruedas, el eje, el armazón, los aros, el yugo.

TEETETO: Sí, por supuesto.

SÓCRATES: Pero esa persona tal vez podría creer que nosotros somos ridículos, como si al preguntar- 207b
nos por tu nombre, respondiéramos dando la sílaba, opinando correctamente y diciendo lo que estamos diciendo, y luego creyendo que somos gramáticos y que también podemos expresar (*légein*) gramaticalmente la explicación del nombre "Teeteto". Sin embargo [–replicaría él–], no es posible decir nada basado en el saber antes de que uno haya penetrado cada cosa a través de sus

256 O sea, a través de los elementos constitutivos del objeto por el que se pregunta.

257 Hesíodo, *Trabajos y días*, 456.

elementos y con una opinión verdadera, que es, precisamente, lo que también se dijo antes.

TEETETO: Sí, es lo que se dijo.

SÓCRATES: Ahora bien, así también nosotros tenemos una opinión correcta del carro, y el que es
207c capaz de recorrer su ser a través de aquellas cientos [de partes que tiene], cuando añadió esto, ha añadido a la opinión verdadera una explicación y, en vez [de tener] lo que es [meramente] opinable, se ha vuelto un técnico y un sabedor acerca del ser del carro, porque ha penetrado el todo a través de sus elementos.

TEETETO: ¿No te parece bien, Sócrates?

SÓCRATES: Amigo, si te parece y admites que la descripción de cada cosa a través de sus elementos es una explicación, sí; pero [si te parece que] la descripción que se da en el plano de las sílabas[258] o en el de algo todavía mayor no tiene explica-
207d ción (*alogía*), dímelo, para que sigamos examinándolo.

TEETETO: Por supuesto que lo admito.

SÓCRATES: ¿Acaso porque consideras que cualquiera sabe cualquier cosa cuando a veces le parece que lo mismo corresponde a lo mismo pero otras veces a otra cosa, o también cuando a veces opina una cosa de lo mismo y otras veces otra cosa?

TEETETO: ¡No, por Zeus!

SÓCRATES: Luego, ¿te olvidas de que cuando estabas comenzando a aprender las letras, tú mismo y también los demás hacían lo mismo?

258 O de los compuestos; en todo el texto se mantiene la ambigüedad "elemento" = "letra", "sílaba" = "compuesto".

TEETETO: ¿Acaso dices que estamos considerando 207e
que a la misma sílaba a veces corresponde una letra y a veces otra, y que estamos poniendo la misma [letra] a veces en la sílaba que corresponde y a veces en otra sílaba?

SÓCRATES: Eso es lo que digo.

TEETETO: ¡Por Zeus, desde luego que no me olvido de eso! Tampoco considero que los que se encuentran en esta condición saben todavía.

SÓCRATES: Pues bien, cuando en una situación semejante una persona que está escribiendo "Theeteto" cree que tiene que escribir y escribe "Th" y "e", y, a su vez, cuando intenta escribir "Theo- 208a
doro" cree que tiene que escribir y escribe "T" y "e", ¿diremos que sabe la primera sílaba de los nombres de ustedes?[259]

TEETETO: Hace un momento reconocimos que el que se encuentra en esta condición aún no sabe.

SÓCRATES: Ahora bien, ¿hay algo que le impida encontrarse en esta condición en relación con la segunda, la tercera y la cuarta sílabas?

TEETETO: No, nada.

SÓCRATES: Por tanto, ¿es acaso en ese momento que tiene la descripción a través de sus elementos y escribe "Theeteto" con una opinión correcta cuando escribe [la palabra] en orden?

TEETETO: Es obvio, sin duda.

SÓCRATES: Entonces, si todavía es ignorante (*anepis-* 208b

[259] Si no se translitera el nombre griego *Theaítetos* como "Theeteto", no se entiende el juego de palabras ni el argumento: en griego Teeteto y Teodoro comienzan con *theta* (*th*). De ahí que si alguien escribe Theeteto con *Th* inicial, lo hace correctamente, y si escribe Theodoro con *T* comete un error.

témon), sin embargo, puede estar opinando lo correcto, como decimos, ¿no?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Al menos si tiene una explicación acompañada de una opinión correcta, pues escribía siguiendo el método de pasar a través de su elemento, método que sin duda reconocimos como una explicación.

TEETETO: Es cierto.

SÓCRATES: Consiguientemente, amigo, hay una opinión correcta que todavía no debemos llamar "saber" y que está acompañada de una explicación.

TEETETO: Así parece.

SÓCRATES: Entonces, al parecer, cuando pensamos tener la explicación más verdadera del saber, fuimos ricos en sueños. ¿O es que aún no deberíamos dar tal veredicto? Es probable, en efecto, que no sea ésta la definición que se debe dar de "explicación", sino el otro tipo que queda de los tres, uno de los cuales decíamos que el que define el saber va a establecer como explicación: opinión correcta acompañada de una explicación.

208c

TEETETO: Es bueno que me lo hayas recordado; en efecto, aún queda uno, pues el primero era como una imagen del pensamiento que se da en la voz;[260] el segundo, el que se mencionó hace un momento: el recorrido [de pasar] a través del elemento y dirigirse hacia el todo. ¿Cuál es, pues, el tercero al que te refieres?

SÓCRATES: Precisamente aquello que la mayoría de

260 Ver 206d1-5.

la gente diría: poder mencionar una señal por la cual lo que se preguntó se diferencie de todo.

TEETETO: ¿Qué explicación puedes darme y de qué?

SÓCRATES: Por ejemplo, respecto del sol si quieres y 208[d]
si te parece que es adecuado, creo que aceptarás que es la más brillante de las cosas que se desplazan en el cielo alrededor de la tierra.

TEETETO: Por supuesto que sí.

SÓCRATES: Trata de entender por qué se ha puesto [este ejemplo]. Se trata de lo que hace un momento estábamos diciendo: que si aprehendes la diferencia por la cual cada cosa se diferencia de las demás, aprehenderás, como dicen algunos, su explicación. Pero si entras en contacto con una [característica] común, tu explicación lo será de aquellas cosas de las que se da esa característica general.

TEETETO: Comprendo, y me parece que está bien 208[e]
llamar "explicación" a algo de tal índole.

SÓCRATES: Quien en compañía de una opinión correcta respecto de una cosa cualquiera agregue su diferencia con las demás habrá llegado a ser un sabedor (*epistémon*) de aquello de lo cual antes era un [mero] opinador (*doxastés*).

TEETETO: Afirmamos que es efectivamente así.

SÓCRATES: Teeteto, no hay duda de que ahora yo, después de haberme acercado a lo que se decía, como quien está mirando una pintura con sombras, no entiendo absolutamente nada, ni siquiera lo mínimo. Mientras estuve alejado, en cambio, me parecía que se estaba diciendo algo significativo.

TEETETO: ¿Qué quieres decir con eso?

209a SÓCRATES: Si soy capaz de hacerlo, te lo diré. Cuando yo tengo una opinión correcta de ti, si agrego la explicación que te corresponde, sin duda te conozco; si no la agrego, únicamente estoy opinando.

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Pero una explicación era la interpretación de tu diferencia.

TEETETO: Así es.

SÓCRATES: Por tanto, cuando meramente estaba opinando, no aprehendía mentalmente ninguna de estas [características] por la cual te diferencias de los demás.

TEETETO: Parece que no.

SÓCRATES: Consiguientemente, yo no estaba pensando en ninguna de las [características] comunes que tú, más que cualquier otro, tienes.

209b TEETETO: Es forzoso.

SÓCRATES: ¡Vamos, pues, por Zeus! ¿Cómo en tal situación podía opinar yo de ti más que de cualquier otra persona? En efecto, supongamos que yo estoy pensando que éste es Teeteto, el cual es un hombre, tiene nariz, ojos y boca, y así respecto de cada uno de los [demás] miembros. Ahora bien, ¿es posible que este pensamiento vaya a hacer que yo piense más en Teeteto que en Teodoro, o que en el último de los llamados "misios"?[261]

TEETETO: ¿Cómo podría hacerlo?

[261] Misia era un país localizado en el Asia Menor; la mención de los misios, habitantes de Misia, tiene en el contexto el ejemplo proverbial de lejanía.

SÓCRATES: Sin embargo, si efectivamente estoy pen- 209c
sando no sólo en el que tiene nariz y ojos, sino también en el que tiene nariz chata y ojos saltones, ¿no estaré opinando algo de ti más que de mí mismo o de los que son así?

TEETETO: No.

SÓCRATES: Pero, creo, no se formará una opinión de Teeteto en mí antes de que esta chatura, como un cierto recuerdo que se diferencia de las demás chaturas que yo he visto, se asiente y quede estampada en mí (también es así respecto de las demás cosas de las que tu estás compuesto); y si mañana me encuentro contigo, esta chatura me hará recordar y hará que tenga opiniones correctas de ti.

TEETETO: Muy cierto

SÓCRATES: Por lo tanto, la opinión correcta también 209d
se referirá a la diferencia de cada cosa.

TEETETO: Así parece, al menos.

SÓCRATES: Entonces, ¿qué es lo que seguirá siendo todavía el hecho de agregar una explicación a la opinión correcta? Pues si lo que quiere decir es que da una opinión adicional en cuanto a de qué manera una cosa se diferencia de las demás, el precepto se vuelve completamente ridículo.

TEETETO: ¿Cómo?

SÓCRATES: De lo que tenemos una opinión correcta por la que difiere de lo demás, nos exige agregar una opinión correcta en cuanto a cómo difiere de estas otras. Y así, como se dice, hacer girar el 209e
escítalo, un mortero, o a cualquier otra cosa no significaría nada en relación con este precepto, sino que sería más justo llamarlo "la recomenda-

ción de un ciego".[262] En efecto, exigirnos que agreguemos lo que ya tenemos para que aprendamos lo que estamos opinando, se parece de un modo muy típico a la situación en que se encuentra quien anda en tinieblas.

TEETETO: Dime entonces, ¿qué es lo que hace un rato querías saber cuando me interrogaste?

SÓCRATES: Hijo, si el hecho de agregar una explicación exige que uno conozca la diferencia, no [meramente] que tenga una opinión [de ella], sería una estupenda situación sobre la más bella definición (*lógos*) del saber, pues conocer es, en cierto
210a modo, obtener el saber, ¿no es cierto?

TEETETO: Sí.

SÓCRATES: Entonces, al parecer, si a uno se le pregunta qué es el saber, responderá que es una opinión correcta acompañada del saber de la diferencia, pues eso sería el agregado de una explicación, según aquella definición.

TEETETO: Así parece.

SÓCRATES: Si nosotros estamos investigando el saber, también resulta completamente tonto sostener que es una opinión correcta acompañada de saber, sea que se trate del [saber] de la diferencia
210b o de cualquier otra cosa. Por consiguiente, Teeteto, el saber no será sensación, ni opinión verdadera, ni una explicación acompañada de opinión verdadera.

262 El escítalo era una vara en la cual se enrollaba una cinta sobre la que se escribían mensajes. Para leerlos había que enrollar de nuevo la cinta en una vara similar. El sentido en el contexto es el de hacer algo una y otra vez sin llegar nunca a ningún lado.

TEETETO: Parece que no.

SÓCRATES: Ahora bien, querido amigo, ¿estamos en cierto modo todavía encintos y en trabajo de parto respecto del saber, o ya hemos terminado de parir todo?

TEETETO: ¡Por Zeus que sí! Al menos yo, gracias a ti, he dicho más de lo que tenía dentro de mí mismo.

SÓCRATES: Y el arte de la mayéutica, ¿no nos está diciendo que todo esto ha nacido como algo vano y que no vale la pena nuestro cuidado?

TEETETO: Sí, sin duda.

SÓCRATES: Pues bien, Teeteto, si después de esto in- 210c
tentas quedar encinto de otras cosas, si logras hacerlo, estarás lleno de cosas mejores gracias al examen que hemos llevado a cabo ahora; si quedas estéril, serás menos pesado y más amable para los que se relacionan contigo, pues con sensatez no creerás saber lo que no sabes. Tanto –y nada más– es lo único que mi arte puede hacer, y no sé nada de lo que los demás –cuantos son y han sido hombres grandes y admirables– saben. Pero este arte de dar a luz lo recibimos en suerte mi madre y yo de un dios; ella lo pone en práctica entre las mujeres; yo, en cambio, entre los 210d
jóvenes que revelan nobleza y son meritorios. Y bien, ahora debo comparecer ante el Pórtico del Rey para hacer frente a la acusación que Meleto ha presentado contra mí. Sin embargo, mañana temprano, Teodoro, regresaremos de nuevo aquí.

Índice

Introducción / 7
1. El diálogo platónico, los rasgos "socráticos" del *Teeteto* y los personajes del diálogo / 7
2. El "tema central" del *Teeteto* / 17
3. Estructura general del diálogo: las posiciones filosóficas discutidas / 27
4. La presente traducción / 49

Bibliografía / 54

TEETETO / 59